المنظمة العربية للترجمة

دومينيك أورفوا

ابن رشد

طموحات مثقف مسلم

ترجمة

محمد البحري

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المحتويات

توطئة

شخصية أسطورية لم يُعرف قدرها

قلّة هم المؤلفون الذين شهدوا شخصياتهم لا تُقدّر حق قدرها على عكس كتاباتهم، كما كان الحال مع ابن رشد. ولا شكّ في أن مهمّة شارح الكتّاب الإغريق، التي اضطلع بها عن اقتناع، كان لها دور في هذا الاتجاه. ففي العالم العربي، وباستثناء مثال بارز[1]، نجد

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المتسلسلة هي من أصل الكتاب، أما الهوامش المصحوبة بإشارة (*) فهي من وضع المترجم].

(1) استحسن ابن تيمية، في ملتقى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، تخصيص دراسة نقدية لآثار ابن رشد اللاهوتية. وهذا الفقيه الأصولي رجل على ضحالة فكرية مقلقة، إذ إن كل شيء بالنسبة إليه ينبغي أن يرجع إلى وجوب اتّباع النص المنقول من طريق النبي وصحبه. ولكنه كان ذا حس سياسي حادّ جداً. وقد بوّأه سلطة كبيرة لدى المصلحين في عصرنا - منحه تمييزاً ملحوظاً لكشف كل شكل من الفكر لا يسمح له ثراؤه بأن يذوب في القالب العام الذي كان يطمح هو إلى تحقيقه. ونظراً إلى الظرف الاجتماعي. السياسي للأثر الذي انتقده، أي كون الإمبراطورية المغربية الموحّدية تلاشت عندما كان يكتب، لم يلْقَ نصه حظوة لدى الوراقين مثلما لقيَه سائر كتاباته. ومع ذلك، يبدو أنه وجدت نشرتان لنقض ابن رشد هذا، من قِبل ابن تيمية في طبعتي **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** (القاهرة، محمد علي صبيح، [د. ت.]، ومطبعة الشرقية، 1321 هـ / 1903). ولكنني لم أتمكن من الرجوع إليهما، لذلك لا يمكنني الجزم ما إذا كان ذلك نقضاً صريحاً لهذين النصين، أو هو جمع لمقاطع من **درء تعارض العقل والنقل** الذي يحتوي على جملة من نقاشات الفلاسفة العرب.

أن القلائل من المؤلفين القدامى الذين ذكروه كمفكّر، لم يكونوا يعرفونه إلا من هذا الوجه. أما في العالم الغربي، فقد ذاع صيته، بالمقابل، إلى حدّ إحداث الكلمة المستحدثة: «الرّشديون» «Averroïstes»، للتعريف لا بالذين ينتسبون إليه فحسب، بل حتى بالذين اقتصروا على مجرّد الإفادة منه. ولم يكن لهذا غير النتيجة نفسها، وهي استبعاد هذه الشخصيّة إلى ماضٍ غامض.

وبالفعل، فقد وُضع ابن رشد وأرسطو، لزمن طويل، تحت السمة نفسها: «القدامى» من دون اعتبار الستة عشر قرناً التي تفصل القرن الرابع قبل الميلاد عن القرن الثاني عشر بعد الميلاد، ولا الحضارتين المختلفتين جداً: حضارة اليونان القديمة وحضارة إسبانيا المسلمة (المسماة بالعربية الأندلس) وهذا اللبس لم يرتفع تماماً. فالصورة التي يحفظها الصحافيون والسينمائيون عن ابن رشد «مكتشف أرسطو ثانية» توهم بانضغاط فجائي للزمن، وكأن المسافات التاريخيّة والثقافية قد وُضعت بين قوسين بسبب هذا الإحياء لنصّ منسيّ. غير أنه لا معنى لهذا لأن أرسطو كان معروفاً جيّداً لدى العرب منذ القرن الثامن، وقد صار بسرعة «المعلّمَ الأوّل» لمدرسة حملت اسم الفلاسفة، لم تزد على أن استعادت اللفظ الإغريقي فيلوصوفيا بعد أن عرّبته. فابن رشد لم «يكتشف» أرسطو «ثانية» وإنما نظر فيه بطريقة تختلف تماماً عمّا كان لدى سابقيه.

إنه إذن هذا الذهن الخاص الذي فحص به مؤلفنا الأندلسي المفكرين الإغريق، هو الذي يجب أن يلفت الانتباه، وهو ما يحيلنا على اختياراته الفكريّة وحوافزه الأيديولوجيّة، وعلى ما يمكن أن يكون أثّر فيها ضمن سياق عصره.

غير أن ردّنا لا يقتصر على الذهن اللاتاريخي للقرون الوسطى وبدايات الحقبة الحديثة، ذلك أن القرن التاسع عشر، هذا الذي نزّل

علم التاريخ في مركز اهتماماته، لم يكن هو أيضاً منزّهاً عن الأخطاء الجسيمة. ففي هذه الفترة، وفي الوقت الذي عُوّض فيه لفظ «رشدي» بمبتكر آخر هو «رشدية»، على افتراض وحدة في المنظور لدى كل من سُمّوا رشديين، وهو ما تصعب البرهنة عليه، صودر المؤلف العربي نفسه في جدل قُدّم كنزاع بين الفلسفة والدين. ففي النسخة الأولى من كتاب ابن رشد والرشديّة التي ظهرت عام 1852، بنى إرنست رينان (Ernest Renan) تحليله - وهو لم يعرف غير آثار ابن رشد الأرسطية - على مادة محدودة تتألّف من النصوص المدروسة تقليدياً في الغرب. لذلك كانت «الرشدية»، وهي تيّار فكري خاص بالقرون الوسطى المتأخرة وعصر النهضة، موضوعَ اهتمامه أكثر مما كان ابن رشد المفكّر العربي الذي هو رمز لها. وهكذا وقع رينان في إسقاط الأحكام التي توصل إليها حول التاريخ الفكري للغرب، على حضارة ابن رشد.

وبعد ذلك بقليل، نشر المستعرب الألماني مولر (Müller) النصوص الدينيّة التي ألفها ابن رشد. وقدم ألماني آخر هو عالِم الساميات مونك (Munk) إشارات تاريخيّة تمكّن من إلقاء ضوء جديد على كتابات ابن رشد. وقد أشار رينان إلى هذه الأعمال في الطبعة الثانية من كتابه، غير أنه لم يحوّر شيئاً من استنتاجاته الأولى.

ثم أُنجزت أعمال كبرى تمثلت في نشر النصوص بلغتها الأصلية، بقدر ما أمكن ذلك، أو على الأقل في ترجمات موثوقة، وكذلك في إرساء منظور تاريخي. إلا أن شخصية ابن رشد بقيت دوماً موضوع خصام وادّعاء متحيّز. فحتى يومنا هذا لايزال منجذبون لابن رشد - الشارح يشتكون من إيلاء أهميّة أكبر ممّا يلزم للنصوص الفقهيّة لهذا المؤلف، وإسلاميون لا يتناولون بالدرس غير هذه النصوص، ويتساءلون بسذاجة ما إذا «كان ابن رشد مسلماً حقيقةً».

هذا من دون أن نذكر أشكال الانخراط داخل هذه الفرقة الأيديولوجيّة أو تلك من الإسلام المعاصر.

في السيرة بصفتها مشروعاً معمارياً

يقول جورج دوميزيل[*] (Georges Dumézil): «إن السيرة هي بمثابة الصقالة التي تُقام لبناء صرح، فمتى اكتمل هذا الصرح أزيلت الصقالة، ووحده يبقى ما هو مهمّ، أعني العملَ ذاته». بدلاً من أن تكون السيرة صقالة تُعدّ لتُزال، ألا تنتمي إلى مجموعة العوامل التي ينبغي على المهندس أن يأخذها بالاعتبار: كهدف الطلب، ومتانة الموادّ المتوافرة، وصلابة الأرض وكفاءة المهندس نفسه... إلخ؟ إن أخذ هذه الثوابت بالاعتبار لا يعوّض تأمّل المعمار وإنما يمكّن من تفهم طبيعته وبنيته.

فلهذه السيرة الفكريّة قد خُصّصت الصفحات التاليّة، ذلك أن حياة ابن رشد نفسها غير معروفة إلا من خلال نتف، وأن ما نعرفه عنها يخلو تماماً من كل ما هو جذاب. وإنه لمن الوهم الظن أن كل مؤلف مسلم هو بالضرورة «غريب عن الغرب». إذ ليس في تقلبات حياة ابن رشد ما هو قِصصي، ولا فيها موضوع تسلية حالمة. إن الإشارات التي علينا أن نبرزها للعيان تخلو من كل طابع رومانسي. فلن نتحدث إذن عن ابن رشد كما تحدث واشنطن إيرفنغ[**]

(*) جورج دوميزيل (1898 - 1986): مؤرخ فرنسي، اختصّ في المقارنة بين الميثولوجيات والتنظيم الاجتماعي للشعوب الهندو - أوروبية.

(**) إيرفنغ (1783 - 1859): كاتب أميركي، يعتبر من أوائل الروائيين في أميركا الشمالية.

(Washington Irving) أو شاتوبريان(*) (Chateaubriand) عن آخر سلالات إسبانيا المسلمة.

ويتمثل الأمر لدينا في إثراء الإشارات القليلة لدى كُتّاب السيرة والإخباريين بكل التكملات الخارجية التي يمكننا امتلاكها: وصف الفترة والتقلبات السياسية والتوترات الأيديولوجية ووصف مميزات الأوساط التي عاش فيها صاحبنا: الأوساط الاجتماعية أو المهنية أو السياسية، وأخيراً تيارات الأفكار التي انتسب إليها أو التي على العكس من ذلك، حاربها. ولأجل هذا، يكون من الضروري علينا أن نتخذ مسافة، ذلك أن وزن الماضي (بخاصة ماضي البدايات) هو في الإسلام أشدّ منه في الغرب.

فلهذه الأسباب اخترت أن أسمي ابن رشد مثقفاً مسلماً. ولا شك في أن اللفظ مفهوم غربي اشتق حديثاً بما أن مدلوله السوسيولوجي لم يظهر إلا مع قضية درايفوس(**) (Dreyfus) غير أنه بفضل «مضمونه النضالي» يمتاز بأنه لا يعني طبقة موجودة بقدر ما يعني فئة تسعى إلى أن يُعتَرف بها. ويبدو أن جاك لوغوف(***) (Jacques Le Goff) في كتاب له مشهور، يرى أن العصر الوسيط كان قد منح للمثقف منزلة اجتماعيّة. وهو يقول عن اختياره لهذا اللفظ أنه «ليس نتيجة اختيار اعتباطي، فمن بين الألفاظ: عالم، وبحّاثة، وكاتب، ومفكّر، [كانت مصطلحات عالم الفكر ملتبسة دائماً]، يعني

(*) شاتوبريان (1768 - 1848): سياسي وكاتب فرنسي من زعماء الرومانسية، زار المشرق العربي.

(**) درايفوس (1859-1935): ضابط فرنسي من أصل يهودي. أثارت محاكمته بتهمة التجسس الرأي العام الفرنسي بشدة.

(***) جاك لوغوف (1924 - . . .): مؤرخ فرنسي، من كبار المختصين في تاريخ العصر الوسيط.

هذا اللفظ وسَطاً محدّدَ المعالم: هو وسط مُعلّمي المدارس. وقد ظهر في العصر الوسيط الأول، وتطوّر في المدارس الحضرية في القرن السابع عشر وازدهر ابتداءً من القرن الثامن عشر في الجامعات، وهو يعني الذين يحترفون التفكير ويدرّسون أفكارهم»[2]. غير أنه يعترف على الأثر بأنه إنما تُميِّز هذه الطبقة استدلالياً وأن أعضاءها يكادون لا يتفقون على تسمية تثبت توجهَهم بوضوح. وبطريقة موحية يتوقف لوغوف عند اللفظ الذي اختاره أوّل كبار الرشديين، سيجر دو برابان[*] (Siger de Brabant): «فيلوسوفوس» الذي أعلن المؤرخ أنه يفضّله على «كاتب» وهو لفظ مقبول عادة آنذاك غير أنه «ملتبس». ألم يذهب إلى حدّ تأكيد أنه «إنما في الأوساط الرشدية في كليّة الفنون [بباريس] تكوّن المثال الأكثر دقّة للمثقف»؟

إذا كان الرشديون اللاتين، وهم الأفضل تمثيلاً للمثقف، لا يُكاد يُعتَرف بهم بصفتهم هذه، فالصعوبة تكون أشدّ إذا ما ارتبطنا بوسَط ابن رشد الإسلامي. فاللغة العربية الحديثة نفسها لا تتوفر على لفظة تفيد معنى اللفظة الفرنسية (رجل الفكر)، إذ هي تتحدث في أحسن الأحوال عن (الطبقات المثقفة). غير أنها إذا رامت الانتقال من الصفة إلى الاسم المشترك رجعت إلى اللفظة العربية الكلاسيكية: (الأديب). والحال أن هذه العبارة لا تُلائم كاتبنا، إذ هو يجد إزاءها النفور نفسه الذي يجده سيجر دو برابان إزاء «مثقّف». وهو يستعمل عادةً ليسمّي عموم طبقة المثقفين، الذين ينتظر منهم جهداً

(2) Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge* (Paris: Editions du Seuil, 1957), pp. 3-4.

(*) سيجر دو برابان: لاهوتي بلجيكي (حوالى 1235 ـ 1281). درّس بباريس، اتُّهم بالهرطقة لاتّباعه تأويل ابن رشد لأرسطو. يقال إنه اغتيل.

فلسفياً، اللفظ الشائع: «حكماء» (مفردها حكيم) الذي هو أقرب إلى لفظ فيلوسوفوس لدى سيجر. غير أن هذا لم يكن واضحاً لديه بما فيه الكفاية، وهو يلجأ، بحسب الظروف إلى ألفاظ أخرى.

وقد تكون الصيغة الأقرب إلى «حكماء» هي «أهل البرهان». بيد أنها تبقى ملتبسة لأنها قد تعني مَن هم قادرون على البحث في البرهان بواسطة الحِجاج، وهو ما ينشده ابن رشد. كما تعني الذين يدعُون إلى امتلاك البرهان المطلق الذي نطق به القرآن (سورة يوسف 24) في «تجلّي» الله، ممّا يفيد بالتالي خصومه اللاهوتيين. لذلك نراه يسعى إلى البحث عن صيغ أخرى؛ غير أنه يبقى كالمستجير من الرمضاء بالنار: ففي كتابه الذي عرف كبيانه المذهبي: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتّصال**، في هذا الكتاب فحسب، نجد أن صيغاً كثيرة تظهر وأنها كلّها تحمل نقيصة كونها مشحونة بالتاريخ الإسلامي بمعنى ديني، بل صوفي إن لم يكن طائفياً: «أهل الحق»، و«العارف»، و«العارف بالله»[3].

يقع ابن رشد إذن في شرك اللغة ومواصفاتها، وإن جهوده في تعيين الذين يعلمون علماً يقينياً ذا طبيعة إلهية، إلا أنهم يصدرون عن حجاج، تظلّ مبهمة مبتذلة، لا ترضيه هو نفسه ولا مخاطبيه. على أنه لا يمكن إنكار هذه الجهود بما أنها قدَّمت إسهاماً ثقافياً كبيراً للحداثة، وقد وقع على عاتقنا أن نسعى للإبانة عنها.

---

(3) **فصل المقال**، طبع ضمن **فلسفة ابن رشد**، ط 2 (بيروت: [د. ن.]، 1979)، ص 38، سطر 4 وص 15، سطري 5 و9.

الفصل الأول

بنو رشد أبطال في رواية تاريخ الأندلس

«إن الرَّحِم شُجنة من الرحمن»[1].

سلالة بني رشد

لم يكن ابن رشد من هؤلاء المفكّرين الذين يظهرون فجأة، ويؤدّون دوراً منفصلين في دائرة مَكينة ولكنها معزولة، ويختفون كالشهاب. ونحن نملك قليلاً من المعلومات عن حياته ولكننا نعرف تعلّقه بسلالته وبموطنه وإرادته العملَ داخل هذا الموطن.

إن صيغة «Averroès»، المستعملة في الغرب منذ العصر الوسيط هي نتاج سيرورة تغييرات، بواسطة أعمال نطق تقريبية، للاسم العربي «ابن رشد». وهو اسم رائع يفيد «معنى الرشد والاستقامة». ولا شك في أن المراحل الوسيطة موسومة بالظواهر اللغوية الآتية: فـ «ou» يُنطق «o» في كل العالم العربي. واللفظة «ابن» تُنطّق أحياناً «أبن» في الأندلس. وهناك انجذاب طبيعي للحرف

(1) حديث نبوي، البخاري، الصحيح، ط ق. الشامي الرفاعي (بيروت: [د. ن.]، 1987)، 9 مجلدات في 4 أجزاء، ج 8، ص 320.

الخيشومي «ن» بالحرف المكرّر «ر» يؤدّي إلى مضاعفة هذا المكرَّر: «رر». إضافة إلى هذا، لابدّ من اعتبار النطق الإسباني الذي يميل إلى مطابقة «b» بـ «v»، و«س» بـ «ش»[2]. وأخيراً، ففي اللغات اللاتينية يسقط عادة الحرف الصلب الذي يَرِد تكملة في آخر الكلمة، إلا أن يقوّي الحرف الذي يسبقه مباشرة.

نحصل إذن على وصلة من نوع: ابن رشد - (Ibn Rushd) ابن روشــــد (Aben Roshd) ـ أبــــرروش (Aberrosh) ـ أفـــررواس (Averroès). غير أن هذا التطور ليس بالتأكيد خطّياً، بما أننا لانزال نجد صيغة «ابن روسدين» «Ibn Rosdin» بقلم المترجم اللاتيني هرمان دو كارنتي (Hermann de Carinthie).

ومهما يكن، فالأمر يتعلّق بجناس صوتي بسيط. ولا يمكن أن ندّعي التذرع بإرادة واعية لإخفاء الصبغة الأصليّة لهذا الاسم، كما يُزعم اليوم أحياناً في العالم العربي. نحن هنا بعيدون جداً عن حالة معزولة فلقد لاءمْنا، على هذا المنوال، وحتى زمن متأخر جداً، الأسماء الأجنبية للغتنا الوطنية، فنيكولو مكيافيلي(*) (Niccolò Machiavelli) لم يُعرف في فرنسا إلا باسم نيكولا ماكيافيل (Nicolas Machiavel). ومن المشهور أن ريشليو(**) (Richelieu) كان يسمّي دوق باكنغهام(***) (duc de Buckingham) «السيّد دو بو كنغان» (Monsieur de Bouquingan). وبالمقابل لم ينكر أحد أن ابن رشد

---

(2) في المخطوطات الموريسكية بلغة أخميادو أي، الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية، يكتب s شيناً عربياً.

(*) مكيافيلي (1469 - 1527): سياسي ومفكر إيطالي أثر كتابه الأمير في الفكر السياسي بعمق.

(**) ريشليو (1585-1642): سياسي فرنسي أسّس الأكاديمية الفرنسيّة.

(***) دوق باكنغهام (1592-1628): وزير بريطاني.

عربيّ، حتى زمن كان الكُتّاب يستعملون اللفظ اللاتيني أفرويستا (Averroista)، يعنون به تلميذاً لابن رشد أو على الأقل أحد مستعملي كتاباته.

إنه لمن المُفارق أن ترِد المعارضة من داخل العالم العربي. ذلك أن سلالة بني رشد لم تجرّب قط الادّلال بإرجاع أصولها إلى إحدى القبائل العربية التي غزت إسبانيا ابتداءً من سنة 711، وهو ادّلال كان كثير الشيوع آنذاك، فلما ضُويِقَ ابن رشد، استند أعداؤه إلى غموض نَسَبه ليوحوا بأنه من أصل يهودي. ولقد كان ذلك من السهولة بحيث إنه من خلال التطورات اللغوية المُشار إليها أعلاه، يمكن أن نقارب بين اسمه وبين الصيغة «بنّاروش» «bennarosh» أي «ابن الفلاّح» الشائعة لدى يهود المغرب.

التأسيس

تُعرف سلالة بني رشد ابتداءً من جدّ والد فيلسوفنا أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله ابن رشد. وهذا النسب يُفيد أن الأسرة كانت مسلمة منذ ثلاثة أجيال على الأقلّ لأنّ الاسمين محمداً وأحمد إسلاميان أصيلان، أما عبد الله فليس كذلك. غير أنه ليس اسماً نموذجياً لطائفة دينية مخصوصة. وفضلاً عن هذا فإذا كان تواتر الاستناد إلى اسمي رسول الله جديراً بالتسجيل، فإننا نلاحظ أنهما لا يظهران بالضرورة بتناوب منتظم كما هو الأمر غالباً.

ولا نكاد نعرف شيئاً عن هذا الممثل الأول المعروف لأسرة بني رشد سوى أنه كان حيّاً حتى عام 1089. فقد عاش إذن طيلة فترة «ممالك الطوائف» المتقلّبة. ويُعنى بهذا الاصطلاح المدة الوسطى من القرن الحادي عشر، التي شهدت تجزّؤ إسبانيا المسلمة بعد سقوط الخلافة عام 1031. وهذه الفترة ذاتها لم تحلّ إلا بعد فترة اضطرابات

دامت عشرين سنة، خاصّة في قرطبة، عاصمة المملكة آنئذٍ.

ولا يبدو أن أحمد ابن رشد غادر مدينة قرطبة إلا أن يكون ذلك لبعض الوقت. فيكون قد شهد التجربة التي أُجريت فيها لنوع من الجمهورية الأوليغارشية، وهي تجربة فريدة في الأندلس، لم تعمّر طويلاً. وقد انتهجت شبه الجمهورية هذه سياسة تهدئة داخلية وخارجية، بعد الانقلابات الكبيرة بسبب أزمة الخلافة، ذلك أنه كان على دولة قرطبة، بما أوتيت من اتّساع ومن نفوذ تقليدي، أن تكون المستفيدة من الحفاظ على كل ما يمكن أن يعود إلى النظام القديم. غير أن تعاقب الحكام آلَ إلى ملكية أَضعفَت هذا النظام، وفُتحت قرطبة عام 1069 من قِبل أمير إشبيلية، المعتمد. ولكن هذا الأمير الذي خُلِّد ذكره بصفته شاعراً لا بصفته سياسياً، ورغم السلطة الزمنية التي كان قد حازها، أصبح الهدف المفضل لحركة أيديولوجية سياسية إصلاحية هي حركة المرابطين. وهؤلاء بربر انطلقوا من تخوم السنغال وغزوا المغرب، وقد استنجد بهم أهل الأندلس لمهاجمة شبه الجزيرة الأيبيرية على أمل عرقلة صعود قوة الممالك المسيحيّة في الشمال. ومن البدهي أن أميراً كهذا، ليس له هدف سوى الدنيا، وقد ساعدته الأقدار، إنما يمثل في نظر هؤلاء المتزمتين خطراً يُهدِّد بخراب الإسلام في إسبانيا.

الجدّ

في هذا الظرف المتوتر لإعادة بناء دولة إسلامية قوية، وُلِد وتعلّم بقرطبة في أواخر العام 1058 أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، أي ابن أحمد السابق الذِكر. وسيصبح في زمنه أكبر ممثل لأسرته إلى درجة أن معاصريه سمّوه: «القاضي» (بامتياز، لأنّ كثيراً من أعضاء هذه الأسرة كانوا قضاة أيضاً)، وكذلك «الأقدم» أو

«الجدّ» لتمييزه عن صاحبنا ابن رشد الذي سيكون سميَّه تماماً، والذي سيدعى «الحفيد» وحتى «الأصغر».

تلقى أبو الوليد الأول دروسه في إسبانيا ذاتها، وليس هذا بعجيب لأنه انتمى إلى جيل تخلّى عن السفر إلى المشرق في «طلب العلم». و يُقصد بهذه العبارة عادة الطَلبة، ومن بينهم طَلبة العلوم الدينية، في الانتقال من شيخ إلى شيخ لتلقي علم شفهي بالأساس. وفي القرون الأولى لإسبانيا المسلمة، لمَّا لم تكن للبلد حياة ثقافية خاصة، كان من الطبيعي جداً أن يتجه الناس نحو مراكز المشرق لتلقي هذا «النقل» للمعرفة. وحتى بعد ذلك شهدت الأندلس، هذه المنطقة الحدودية للعالم الإسلامي، كثيراً من أهلها الذين كان يستهويهم ما يعتبرونه رجوعاً إلى الأصل. أما زمن صاحبنا أبي الوليد، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن عدد الشيوخ الأندلسيين كان كافياً، في حين أن السفر إلى المشرق كان يُمثل أخطاراً جسيمة.

وقد كان أول شيوخ الفقه الإسلامي لجدّ ابن رشد، في مسقط رأسه، شخصيةً متوسطة القيمة، أبا جعفر بن رزق. إلا أنه أكمل تكوينه بعدئذٍ على أيدي شيوخ مختلفين نذكر منهم، الغساني وابن سراج اللذين تربَّعا على عرش التعليم الإسلامي آنذاك لكامل المنطقة الغربية من الأندلس. وبالفعل، فبعد فترة الاضطرابات، أُرسيَ نظام تراتبي غير رسمي بمجرد طلب الطلاب، إذ كانوا يفضلون هذا الشيخ أو ذاك. بيد أنه، خلافاً للنظام السابق على الأزمة، يرتكز هذا النظام على ضرب من تقسيم إسبانيا المسلمة إلى جزءين: جزء غربي تمركز من جديد حول قرطبة، في حين انتصب الشرق في قطب مغاير.

وقد امتدح معاصروه فضائله (كان يصوم الجُمَع بما في ذلك جُمَع سفره) وبخاصة قيمة تدريسه. غير أنه، لئن أمكننا إحصاء عدد كبير من التلاميذ البارزين، وجدنا أنه لم يكن في مقدمة أساتذة

عصره. إذ كان يَرِد، من حيث عدد التلاميذ المعروفين، في المرتبة الحادية عشرة. ونلاحظ أن قاضي إشبيلية الكبير، أبا بكر بن العربي، وسنعود إلى ذكره، برز بوضوح في المرتبة الأولى إذ ذُكر أكثر منه بست مرات تقريباً[3].

وقد اشتهر، في الواقع، بصفته شخصية رسمية. فالمؤكد أنه انحاز من دون احتراز إلى سلطان المرابطين الذين وطّدوا نفوذهم بإسبانيا ابتداء من عام 1086، رغم التحفظ الذي أثاره النفوذ ذلك في بداية الأمر في شبه الجزيرة [الأيبيرية]. فقد كان رجال الدين يرغبون في نجدة خارجية، إلا أنهم كانوا يفضّلونها عربية. وقد وقع اختيارهم أوّلاً على بني هلال، إلا أن أخبار الدمار الذي سببه هؤلاء في إفريقيه (تونس الحالية) جعلت الناس ينكفئون إلى هؤلاء البربر الذين صحب استيلاءهم على المغرب تنظيم واضح للأمور. ولم يكن هذا الانكفاء، مع ذلك، يخلو من تردّد، لشدّة ما ترسخّت ذكرى الجند المنتمين إلى الأصل نفسه، زمن الخلافة، وذكرى ثوراتهم والكوارث التي أدّت إليها. ولقد ساهم المرابطون بالإضافة إلى هذا في تقوية هذا القلق، إذ إنهم عاملوا الأندلس كأرض مفتوحة.

ولم يمنع هذا أبا الوليد ابن رشد من أن يقبل من السلطان علي، ابن الفاتح يوسف بن تاشفين، وظيفة «قاضي الجماعة» بالولاية عام 1117. وقد خلط المرابطون بين هذه المؤسسة وما يسمى في المشرق «قاضي القضاة». ولقد صار هذان المصطلحان تدريجياً متعاوضين. والحال أنهما كانا قبل القرن الحادي عشر يحيلان على وظيفتين متمايزتين. وهذا يطابق المَركَزة التي أرادتها السلالة الجديدة.

---

(3) Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous: Du Ve-XIe au VIIe-XIIIe siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), p. 172.

وقد اقتَدَت في هذا بالخلافة العباسيّة ببغداد، إذ إنها جاهرت بولائها لها، مكرّسة بذلك قطع العزلة التي أرادتها السلالة الأندلسيّة التي كانت حتى عام 1031 تزعم الحفاظ على الحق الشرعي لأمويّي دمشق الذي قوّضه منافسوهم العراقيون في منتصف القرن الثامن. إلا أن المرابطين لم يفلحوا في تحقيق نظام مركزي مثيل لنظام نموذجهم المشرقي، ذلك أن مهمة قاضي القضاة عوضاً من أن تشمل كل المناطق الإسلامية، وأن تعهد بعد ذلك إلى موظفين تابعين، لم تشمل غير منطقة إدارية واحدة؛ والحال أن الأندلس كانت تشمل ثلاث مناطق.

ويمكن لصاحب هذا المنصب، في الوحدة الترابية التي له فيها تفويض من السلطة، تسمية القضاة ومراقبتهم، وحتى عزلهم. ويتأكّد الجانب السياسي بواقع أن عامل الجهة هو الذي يقترح على السلطة المركزية مرشحاً لوظيفة شاغرة. إلا أنه لا يمكن إلا أن يقرّ القضاة الثانويين الذين سماهم سلفه، على الأقل ما لم يصدر عنهم خطأ واضح. وقد اختلفت الآراء حول إعلان أو عدم إعلان الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى العزل: أما ابن رشد فيقول بالسرية، وأما ابن حمدين، وهو ممثل نوع من سلالة قضاة منافسة، وأقل وفاء للنفوذ المرابطي، فيُعارضه في ذلك.

وإذ يرأس قاضي القضاة طبقة من القضاة وخدّام المساجد والوعاظ، فإنه يُستفتَى في مسائل مختلفة. وقد ترك لنا صاحبنا جملة من هذه الفتاوى بقيت مرجعاً لزمن طويل. ومن بين المسائل الشديدة التنوع التي عالجها، نجد أن بعضاً منها يكشف عن مواقفه، ولو من خلال حيثيات الفتاوى. فقد أنكر الناس على رجال المرابطين عادة التلثُم التي أَلِفوها في الصحراء الموريتانية، في حين أن النساء ـ تبعاً لبقايا النظام الأمومي البربري ـ لا يفعلن ذلك. وقد أدى هذا

الاعتراض الذي يبدو لنا ثانوياً، دوراً نفسياً لدى العامة، بل استُعيد في ما بعد لإسقاط هذه السلالة. ولم يتكلم ابن رشد عن نقاب النساء، بل عن لثام الرجال فقط وهو يبرره بأنه «علامة مميزة لحماة العقيدة منذ ظهروا وتأكيد كثرتهم نكاية في الكفار»[4].

وهذا القول يذكِّرنا بأن ابن رشد قد تعلّق بهذه السلالة الحاكمة لأنها استولت على السلطة تحت شِعارَي استعادة الشرعية الإسلامية وإسقاط المكوس غير الشرعية. وينبغي أن نفهم من المصطلح الأول شرعية المذهب الفقهي المالكي، وهو واحد من المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى في الإسلام السنّي يتَّسم بتوخي الوفاء لتقاليد المدينة «مدينة الرسول» مقابل السِمات التي اعتُبرت تعسفية لأحكام الفقهاء الآخرين خاصة منهم فقهاء مدرسة أبي حنيفة العراقية (المذهب الحنفي) التي تفضّل «العمل بالرأي». ونفهم كذلك من بين أصول الأحكام التي لا يمكن أن تُحتمل تلك التي تظهر فرض مكوس ليس لها مسوّغ لا في كتاب الله ولا في سنّة رسوله.

ولكن ولاء فقيهنا هذا للحكام القائمين كان يمكن أن يصطدم بولائه لمن يخضعون لإرادته الدينية، وهو ما حدث في بداية عام 1120. وقد أوردت المصادر روايتين. بحسب الرواية الأولى، أراد جندي مرابطي أسود اللون أخذ امرأة عنوةً يوم عيد الأضحى. فنتجت من ذلك مواجهة بين مواطنيها وحاشية الأمير، ثم توصّل رجال الدين والقضاة إلى تهدئة الخواطر، وطلبوا إلى الأمير معاقبة المذنب، ونظراً إلى رفضه، هاجم أهل المدينة كلهم بما فيهم

(4) Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharîshî* (Madrid: Casa de Velazquez, 1995), p. 62.

الخاصة، العاملَ وطردوه وجندَه، ونهبوا الحصن ودُور الزعماء. أما بحسب الرواية الثانية، فإن سبب الفتنة كان إلغاءَ غيرَ مبرّر لبيع أملاك بعض الأسر، وإزاء تواصل العصيان، تحرّك السلطان في السنة الموالية بنصب الحصار على المدينة. ودافع وفد قادَه ابن رشد عن النّاس في الثورة، ولكنه أُلزم بقبول الخضوع مقابل التعويض عن الأضرار التي سُبّبت.

وقد استقال أبو الوليد ابن رشد إثر هذا الحادث. وقد يكون فَعل ذلك بحسب رواية بعضهم ليفرغ للتأليف. وقد يكون الأمير، بحسب رواية آخرين، عاقبه نظراً إلى أنه كان يخصّص لمؤلفاته وقتاً أكبر مما يخصّصه لوظيفة القضاء. وعُوّض بزميله القديم في الدراسة، أبي القاسم بن حمدين، وكان هو نفسه قد حلّ محله في السابق.

على أن أبا الوليد حافظ على شهرته كفقيه، فقد كان يؤلّف ويُستفتَى، وكان مكلّفاً بإمامة الصلاة في المسجد الجامع، وبخطبة الجمعة، أي المواعظ التي تشرح المذهب الرسمي. وكان يشارك في مجلس الشورى. ويقال أنه كان حسن الطباع، يرعى حاجات الناس.

وقد بقي كذلك مرتبطاً بصفة غير مباشرة بالسياسة. وبالفعل، فالأمير الذي قَبِل ـ أو أراد ـ تخلّيه، عَوّض الخسارة المنجرّة عن ذلك في مِلاكه بتسمية ابن إحدى القبائل البربرية الرئيسة عاملاً. وسيذهب هذا الأمير إلى أبعد من ذلك، بعد ذلك بعشر سنوات، إذ سيمنح هذا المنصب لابنه بالذات. وهكذا ستؤول هذه السيرورة إلى رجوع بني رشد إلى منصب قاضي القضاة، ولكن في شخص ابن أبي الوليد، أبي القاسم.

هذه السلطة الأدبية المحفوظة، بل المعزّزة خفيةً ظهرت في تدخل جديد لأبي الوليد ابن رشد، وهو تدخل أساسي على

المستوى السياسي خارجياً وداخلياً. ففي عام 1125 استُجير بملك أراغون ألفونس الأوّل المحارب من قبل نصارى الأندلس. والواقع أن هؤلاء النصارى، وهم يُسمّون عادة «مستعربين»، أي مَن يريدون أن يكونوا عرباً، قد عانوا منذ وصول المرابطين من اضطهاد متواصل، في حين كان هذا الاضطهاد يقع في السابق على فترات معزولة. وقد كان الحدث الحاسم من دون شك عام 1099، إذ أمرت السلطة بتهديم كنيسة قرب غرناطة، كانت ذات دلالة خاصّة لدى المؤمنين. وبين الاعتداء والمقاومة آلَ الأمر إلى حملة الجار القوي الذي شنّ غارة كانت في الوقت نفسه مدهشة ومن دون نتيجة تُذكر عرّضت حلفاءه المحليين للخطر. وهنا ارتأى أبو الوليد ابن رشد أن الوضع باعثٌ على الانشغال إلى درجة أوجَبت سفره إلى عاصمة الإمبراطورية، رغم تقدمه في السن. وهناك دعا إلى طرد النصارى، وهو إجراء أيّده الملك بإبعادهم إلى جهة مِكناس وسلا، حيث تلاشوا بين السكان المسلمين مثلما سيحدث لضحايا أربع عمليات إبعاد أخرى لاحقة.

وقد يكون ابن رشد كذلك بمناسبة هذا السفر من بين الذين طالبوا ببناء سور يحمي المدينة من إمكانية ثورة أخرى أشدّ خطورة، وهي ثورة البربر الموحّدين وسنذكرهم لاحقاً.

ولم يدم هذا السفر غير شهرين ونصف، فقد مرض ابن رشد عند عودته إلى قرطبة، وتوفي يوم 8 كانون الأول/ ديسمبر 1126.

الفقيه واللاهوتي

نميل إلى القول، من قراءاتنا لفتوى ابن رشد ورصدنا للدور الذي قام به في عالم القضاء آنذاك، إن ابن رشد لم يكن غير فقيه من بين آخرين كثيرين. صحيح أنه كان أوسع علماً وأكثر مقبوليّة، ولكنه لم يكن

أكثر تفتحاً، وصحيح أنه كان يعي التفاصيل ولكنه لم يكن صاحب رؤية شمولية، فإذا أتممنا هذه اللوحة بتفحص آثاره تأكّد لنا، من أول وهلة، هذا الإحساس نفسه، إذ يتمثل مؤلفه الرئيس في «بيان» الأجوبة عن مسائل خاصة قدّمها أوائل فقهاء المالكيّة، وهي أجوبة جمعها العتبيّ[5] الفقيه الأندلسي في القرن التاسع. وإذا كان كتابه يُفيد المؤرخ بالتفاصيل الواقعية، إلا أنه لا يُبدي أي جهد في السموّ إلى مستوى رؤية تأليفية. صحيح أنه كان يعي التفاصيل ولكنه لم يكن صاحب تنسيق للمسائل ولا بحث في المبادئ العامّة. وقد أكمل هذا الكتاب ببحوث متنوعة في موضوعات مفردة، خصوصاً في علم المواريث، وبمقتطفات من كتب مؤلفين آخرين. وهناك عنوان واحد قد يحيل على مضمونيّة أكثر نظريّة، ولكن يبدو أن هذا الكتاب الذي لم يُنشر، لا يشمل غير ملاحظات عامّة حول محاسن علوم القرآن ورواية الحديث والدين.

ولا يبدو هذا كله تعبيراً عن وفاء جلي للتراث المالكي بالأندلس فحسب، وهو ما يوافق الصورة الكاريكاتورية التي أُضفيت على المرابطين الذين عُرِفوا باستنادهم إلى حرفية فقهية، وإنما نجد أن ابن رشد في بعض الجوانب، يدعم أيديولوجية هؤلاء. ومثال ذلك، من بين أمثلة أخرى، مسألة الموقف الذي يجب اتخاذه إزاء غير المسلمين، وبخصوص الجهاد تحديداً. ولم يكن في موقفه من المستعربين المتمردين الذين تحدثنا عنهم، يبالي بالاعتداءات التي عانَوا منها، ولم يكن له من مرجع سوى «العهد» المزعوم الذي يُفترض أنهم أمضوه مع الحكم الإسلامي كي يتمكنوا من العيش في ظله أو يهلكوا. وتدل إحدى فتاويه على أنه يشاطر الناس قلقهم من اعتناق النصارى للإسلام. وهو اعتناق ظاهري. أما في ما يخص

(5) حالياً في صدد الطبع.

الجهاد، وهو «عنوان خصال» المرابطين، فيبدو في نظره، حتى بعد انتصار هؤلاء، لا بمثابة فرض كفاية، بمقتضاه يكفي فريق من المتطوعين الجماعة، وإنما بمثابة فرض عين يلزم كل فرد قادر شرعاً، مما يفترض الأندلس دولة مهدّدة باستمرار، بل يُبطل الجهاد الحجَّ الذي يعتبره ابن رشد محفوفاً بالأخطار، يُعرِّض الحاجّ إلى كثير من الاعتداءات من قبل السلطات المحليّة، كما من قبل قُطّاع الطرق المحتملين؛ وبصفة عامة يراه أشد خطورة من أن يؤدَّى.

ولكن، يجدر بنا أن ندقق في رصد الفوارق. فقد قدّمه كتّاب السيرة أنه مختص معترف به في أصول الفقه، وفي دراسة الاختلاف بين المذاهب الفقهيّة، في حين اتهمه خصوم المرابطين بأنه لم يُعنَ إلا بالمسائل الخاصة أي بالفروع وبأنه لم يرتقِ إلى إحكام المبادئ التي تؤسس لإصدار الفتاوى، أي إلى الأصول المنهجيّة. ولكن هذا الادّعاء، إن صح، لا ينطبق إلا على المغرب، وليس على الجانب الإسباني من أملاك المرابطين. ففي الواقع، ترسّخت دراسة علم الأصول في شبه الجزيرة منذ القرن الحادي عشر، وبرع فيه أشخاص احتلوا مناصب عليا في حكم المرابطين، مثل أبي بكر بن العربي، من دون أن يتعرضوا لصعوبات بسبب ذلك. فالصورة التي قدّمها لنا كتّاب السيرة عن أبي الوليد ابن رشد لا تجعله إذن معارضاً للأيديولوجيا المرابطية.

ولكن يمكن أن نتقدّم أكثر. فهناك فتوى تبيّن أن قاضيَنا رفض شهادة أحد أتباع المذهب الظاهري. وهذه المدرسة لم يكن معترفاً بها بين المذاهب الأربعة السنيّة الكبرى، غير أنها نالت بعض الحظوة في الأندلس حيث عوّضت المدرسة الحنبلية، آخر المذاهب الأربعة المسيطرة نشأةً، والتي مثلّت ردّ فعل بطريقة تقليدية على جهود عقلنة مناهج صياغة الفقه. ورغم أن ابن رشد يعترف أن الشاهد الذي

جرّحه «رجل صالح»[6]، فإنه أصرّ على إبعاده لأنّ مذهبه لا يُجيز القياس، وهو أداة استنباط أحكام تبلورت منذ القرن التاسع لمعالجة المسائل التي ليس لها حل في الرجوع إلى نص قرآني صريح ولا إلى السنة النبوية، ولا إجماع الأمة أو جزء منها. فهو يهدف إذن إلى إرجاع مسألة مجهولة إلى أخرى أُوجِد لها حل بواسطة المصادر الثلاثة الأخرى. ورفضُ هذا التوسع في إنشاء الفقه يبدو في نظر ابن رشد «بدعة» مما يعني أنه يعتبر أن إجازة المذهب المالكي له هي من جوهر الإسلام، وأنه يجهل ـ أو يتجاهل ـ أنه لم يُبدأ العمل به إلا قبل عصره بقرن تقريباً.

وهناك نقطة أخرى جديرة بالذكر هي موقفه من اللاهوت الأشعري، وهو علم الكلام أو الدفاع عن الوحي القرآني كان فرض نفسه في المشرق في القرن العاشر، وبدأ يظهر في الأندلس في القرن الموالي. وهو يجيز استعمال بعض الطرق العقليّة وخاصّة المنطق القياسي المطبَّق في المسائل الفقهية. غير أنه يبقى مستنداً بعمق إلى المأثور. وقد صار، بصفته هذه، الشكل المسيطر في اللاهوت الإسلامي.

لقد كان ابن رشد مطّلعاً على علم الكلام الأشعري، جزئياً على الأقل، عن طريق شيخه الغسّاني الذي رأينا أنه كان يَحوز نفوذاً أدبياً كبيراً. وبناءً على أمر السلطان علي، أصدر صاحبنا فتوى لا تتعلق بكبار علماء الكلام المشارقة فحسب، بل بالباجي أيضاً، ممثلهم الأندلسي الرئيس. ويقول في ذلك: «إن العلماء المذكورين هم أئمة كاملون راشدون، وبهم يجب الاقتداء لأنهم اجتهدوا في إعلاء الشريعة، وقضوا على سلطان أصحاب الشك والضلال، وأوضحوا

---

(6) Lagardère, Ibid., p. 65.

المسائل وأبانوا العقائد الدينية التي يجب التسليم بها. وهم بمعرفتهم لأصول العقائد، يعلمون، بمعرفتهم لله عز وجلّ كل ما هو لازم وما هو جائز وما يجب هجره. لأنه لا إدراك للفروع من دون معرفة الأصول [...]. وليس غير أحمق غبي، أو مبتدع، شاكّ في الحق متردد، يرى أن هؤلاء على ضلال وجهل»[7].

وهذا النص على درجة من الأهمية إلى حدّ أن صاحبه أعاده حرفياً تقريباً في مناسبة أخرى. وعندما يبادر بالقول أن الأشاعرة هم مالكيّة والعكس بالعكس، لا يكتفي بالاستناد إلى الباقلاّني، وهو ينتمي إلى المدرستين معاً، وإنما يضيف هذه الشهادة التعددية: «إن مذاهب أهل السنّة تختلف في أصول العقائد الدينية وفي ما يلزم الإيمان به في الصفات أو تأويل تعاليم القرآن والسنة والأثر مما هو مشكل. ولا يختلف أئمة الأشعرية أصلاً في كلامهم عن أصول العقائد وفهمهم الخاص لمذاهب الفقهاء المتعلقة بالقوانين الشرعيّة التي تَلزم معرفتها في ما له علاقة بمختلف الطرق العمليّة لعبادة الله. وحتى أن وجِدت خلافات بينهم في بعضها، فمذاهبهم تختص بأنها كلها، رغم خلافها، مبنية على أصول العقائد التي تميّز معرفتها أئمة الأشاعرة وكل من يعتمدونها من بعدهم»[8].

والخلاصة أنّنا نجد لدى ابن رشد الجدّ وجهين متناقضين نوعاً ما، أولهما وأوضحهما هو الصورة المشوّهة بعض الشيء للفقيه المسلم الذي يجمع الحلول التقليديّة للمسائل التي نُظِر فيها حالةً حالة. ولكن تلوح من ورائها أفكار حول «الأصول»، أي أصول

(7) Vincent Lagardère, «Une théologie dogmatique de frontière en al-Andalus au XI et XIIe siècles, l'ash'arisme,» *Anaquel de Estudios Arabes*, vol. 5 (1994), pp. 71-98 et p. 94.

(8) المصدر نفسه، ص 96.

الدين، أي اللاهوت. وإذا كانت مواقفه، في بعض منها، ستخالفها مواقف حفيده ابن رشد، فإن موقفه العام يمهد نوعاً ما لهذه المواقف.

الحلقة الضعيفة: والد ابن رشد

ينبغي أن نذكر بين هاتين الشخصيتين ابن الشخصية الأولى، وهو أيضاً والد الثانية: أبا القاسم أحمد. وهو شخصية أقل أهمية بكثير، ولكنه ليس ممن لا يؤبَه بهم: بما أنه يُبيِّن، من وراء الفردية، أهمية الأسَر.

لقد ولد في عام 1094 لمّا تمّ خضوع الجزء الغربي من شبه الجزيرة للمرابطين، بينما لم يُدمج الجزء الشرقي إلا في ما بعد. وتلقى هو أيضاً تكويناً في الفقه والحديث. وهناك سلسلة من الرواة ذكرها كاتب السيرة الأنصاري، تصله بأبي داود (القرن التاسع) صاحب أحد مجاميع الحديث النبوي الستة، وتقدمه على أنه حجّة بلا منازع في هذا الميدان.

وينبغي أن نشير كذلك إلى دوره في القضاء. فقد مثل القضاء آنذاك رهان نزاع حقيقياً بين الأسر. وإجمالاً، كانت ثلاث أُسر تتنافس على منصب قاضي الجماعة وهي: بنو أصبغ وبنو حمدين وبنو رشد. وقد تولت الأسرة الأولى هذا المنصب منذ استيلاء المرابطين على قرطبة سنة 1091 حتى سنة 1111. ثم تولاه أبو عبد الله بن حمدين ثلاث سنوات ثم خلّف عليه ابنه أبا القاسم. وقد حافظ هذا على منصبه ثلاث سنوات كذلك، ثم تخلّى عنه لأبي الوليد ابن رشد، ثمّ عاد إليه في عام 1120، وبقي فيه حتى وفاته سنة 1126. أعقبت ذلك سنوات ثمانٍ شغلت المنصب شخصية من غير الأسرتين انتهت بميتة فاجعة. واستعاد أبو جعفر بن حمدين

بعدئذٍ منصب قاضي القضاة الذي كان يشغله أبوه. غير أن السلطان المرابطي تدخل سنة 1137 ليُنهي هذا الفاصل الذي طال ست عشرة سنة، والذي فرضه عليه أهل قرطبة، بإعادة تنصيب أحد الرشديين وهو أبو القاسم.

غير أن أبا القاسم لم يبْقَ طويلاً. ففضلاً عن مدّة قصيرة، يبدو أنه سلّم فيها المنصب إلى أحد بني أصبغ، اغتنم أهالي قرطبة سنتي 1145ـ1146 فرصة خروج العامل من المدينة لقتال متمردين، فثاروا عليه، وبطبيعة الحال على القاضي التابع له. وبحسب شهادة واضحة التحيّز «ينهي البَون والمواجهة بين أبي القاسم ابن رشد وبني حمدين وجودَ قرطبة المدينة المحميّة والمفضلة، ويفتح الباب أمام الخراب الذي يُحدثه أحد بني حمدين»[9].

ابن تومرت ونهاية المرابطين

كان حكم المرابطين آنذاك ينهار فعلاً. فإبان ثورة القرطبيين سنة 1120، كانت قد انطلقت في جنوب المغرب ثورة أخرى أشدّ خطورة بكثير، هي ثورة ابن تومرت. ويتحدر ابن تومرت، وهو من مواليد السوس حيث أبصر النور حوالى عام 1080 ـ 1081 من أصل غير معروف جيداً. ويحيل اسمه على كِنية أبيه البربرية التي تعني «الوضاحة» أو «الغبطة». وإذ كان ميالاً منذ صباه إلى الدرس والتأمل، فقد غادر بلده حوالى سنتي 1106 ـ 1108 إلى قرطبة أولاً، حيث درس مع ابن حمدين الأول، ثم انتقل إلى المشرق حيث أقام عشر سنين. وُيقال أنه تتلمَذ على شيوخٍ هم بالخصوص

(9) ذكره: Vincent Lagardére, «La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus,» *Al -Qantara*, vol. 7, nos. 1-2 (1986), pp. 135-228 et p. 147.

أشعرية في اللاهوت، شافعية في الفقه. وينبغي أن نشدّد على هذه النقطة لأن الشافعية تمثل مسعىً للتأليف بين الحنفية والمالكية، بتقنينها الجانب الإبداعي للحنفية، وذلك بإرساء قواعد الفكر القياسي، وباختبارها صحة النقل لدى المالكية وذلك بالتشديد على تبيّن التسلسل التاريخي للرواة. وتُقدّمه إحدى الحكايات على أنه تلميذ الغزالي الذي هو في الوقت نفسه الممثل الرئيس للفكر السنّي، وأفضل شهادة على التأليف بين الأشعرية والشافعية. وقد يكون كلّف هذا الشاب المغربي بالثأر للإهانات التي تعرضت لها كُتبه آنذاك في المغرب الإسلامي.

عاد ابن تومرت إذن إلى المغرب حيث اشتهر بأنه نصير متصلب للواجب القرآني: «الأمر بالمعروف؛ والنهي عن المنكر». وإزاء فشل حركته، غادر مراكش سنة 1121 وجمع، في الأطلس، قبائل مصمودة التي تحدَّر منها، فتعاظمت حركته وآلت إلى انقلاب كامل.

ولادة الحركة الموحّدية

فرض زعيم هذه الحركة الاعتراف بصفته «المهدي» (وهو ما يعني حرفياً «أنه مهدي من الله»). وهو لقب ينتمي إلى العقائد الأخروية الإسلامية، غير أنه يحيل عادةً على فترة قريبة من نهاية الدنيا، ومن النادر أن ادعته شخصية تاريخية[*]. وقدّم حركته على أنها حماية للتوحيد الحقيقي، ووسم أتباعه باسم «الموحّدين» (الذي

(*) هناك خلط هنا بين الفهم السني للمهدي الذي يأتي في مطلع كل قرن لتجديد الدين (فهو مصلح)، وبين الفهم الشيعي للمهدي القائم الذي يعود آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلاً (المحرّر).

سيصوغ منه الإسبان لفظ ألموهاد) ورمى المرابطين بلقب «المشبّهة» وهو لقب لا مبرر له من دون شك. وبعد أن حشد حوله قبائل كثيرة، ركّز قاعدة عمله في تينمل ونظّم جنده، بتصفيات دمويّة أحياناً. وفي سنة 1130 هاجم مراكش، ولكن هجومه أخفق، وتوفي هو نفسه بعد ذلك بقليل. إلا أن مشروعه استؤنِف من قبل خليفته عبد المؤمن الذي تلقب بلقب «الخليفة». وهذا اللفظ الذي يفيد «القائم مقام» يطلَق عادة على رئيس أوحد للأمة، لدى السنّة على الأقل، هو من ينوب عن الرسول. ويتعلق الأمر هنا بنائب «المهدي» ولا تشمل سلطته إلا الجماعة التي صَلُح دينها والتي دُعِي سائر المسلمين إلى الانضمام إليها. وكان من حكمة عبد المؤمن أن ضَمن أوّلاً ولاء الجبال، ثم حصر النفوذ المرابطي في وسط المغرب الأقصى، فقلّصه على هذا النحو حتى أنهاه سنة 1147.

لقد تضاعفت ثورة الموحدين في المغرب الأقصى بالحركات الداخلية في إسبانيا. فقد كان المتصوّفون: ابن العريف في جهة المريّة، وأبو بكر الميّورقي في جهة غرناطة وابن برّجان في جهة إشبيلية وابن قَسي في الشرق، مصدر آمال من نوع مسيحاني، لم يكن منها إلا أن تزعج السلطة، ولاسيّما أنه في حين اكتفى الأوّل بمبايعة ابن برّجان من دون أن يتجرأ على إعلان الثورة، اعتُرف لابن برّجان بالإمامة في مئة وثلاثين قرية في ولايته. ولمّا دُعي الرجلان إلى مراكش سنة 1141، نجح أحدهما في تبرئة نفسه، وإذ مات سريعاً فإنما كان ذلك بعد أن تخلّص من أسره. أما الثاني فأعدِم وأُنقذت جثته في آخر لحظة من مزبلة المدينة، وتمكن أبو بكر الميّورقي من الفرار قبل أن يُقبض عليه.

أما ابن قَسي فقد تحامى الأسر هو أيضاً، ونظّم في خلوته تلاميذه المسمَّين مريدين في جيش حقيقي. وهو بهذا يختلف عن

النمط المؤسساتي للزوايا الصوفيّة الأندلسية الأخرى، وبقطع النظر عن الاختلاف الكلّي للخصائص اللاهوتية لدى الطرفين، يمكن تشبيهه بابن تومرت. وسنرى أن هذا التشابه لا يقف عند هذا الحدّ.

قام ابن قَسي في بداية الأمر بغارات مفاجئة، ثمّ لمّا أخذ ميرتلة سنة 1144 جعل منها قصبة لولاية أعلنها مستقلّة. ولما هدّد إشبيلية، خرج والي قرطبة المرابطي لِلقائه، ممّا مكّن هذه المدينة من أن تثور من جديد، كما رأينا، وتعيد على رأسها ابن حمدين الأصغر الذي عوّض بذلك ابن رشد للمرّة الثانية. وقد اضطر ابن حمدين، أمام هجوم مضاد، إلى اللجوء مؤقتاً إلى حصن في ضواحي المدينة ثمّ اغتنم فرصة تمرد جديد للمدينة ليستعيد سلطته، بل أطلق على نفسه لقب «أمير المسلمين» الذي كان قد مُنح للمرابطين من قبل الخليفة العباسي مع لقب «المنصور بالله» (وهو لقب شرفي).

لقد ساعدت حركة ابن قَسي إذن على استقلال قرطبة، دون أن يستفيد هو بشيء. وقد لَقِي طموح رئيسها إلى الزعامة حظوظاً متقلبة. فقد بعث رسائل ومبعوثين إلى كل جهات الأندلس، ينشد الاعتراف به كـ «إمام أعظم»، بل أعلنته سكّة ضُربت في إقليم مُرسية، ترجع إلى كانون الثاني/ يناير شباط/ فبراير 1146، «المهدي». غير أن ذلك بدا أمراً عابراً. فابن قَسي، بما أنه كان مهدَّداً بالفتن، انحاز إلى الموحدين ويَسَّر دخولهم إلى الأندلس.

وبالفعل، بعد أن هُزم المرابطون عملياً في المغرب الأقصى، قرّر أعداؤهم القضاء عليهم في إسبانيا. فأرسَلوا جيوشهم إبّان صيف 1147 تحت قيادة ابن قَسي الذي كان قد بايع الحكم الجديد. وقد جرى في البدء احتلال جهة أقصى الغرب. وإذا كان ابن قَسي اعتنق المسيحيّة ليتقرب من البرتغاليين، فقد انقلب على أسياده الجدد، غير أن السكان لم يتابعوه على ذلك، ومات غيلة سنة 1151.

ولادة ابن رشد، عند ملتقى عهدين

في هذا الظرف الشديد الاضطراب ولد وترعرع أبو الوليد محمد بن أحمد «الحفيد»، صاحبنا ابن رشد. على أنه لا شيء يسمح لنا بأن نُسقط عليه، في ردّ فعل إنسان القرن العشرين، فزَعَنا من هذا القدر من «الصخب والهيجان». فهو سيتحدّث قليلاً عن هذه الأحداث. وذلك في لغة متجرّدة بعض الشيء، وهذا يذكرنا بهدوء ديكارت (Descartes) وهو يعايش اضطرابات أوائل القرن السابع عشر. ولا يمكننا، من دون التعمق في كتاباته، أن نتبيّن أصداء هذه الحادثات، وهي مع ذلك أصداء لا تكاد تكون مباشرة، وهي، في الأغلب، معقلَنة.

ولد ابن رشد في قرطبة بعد شهر فقط من وفاة جدّه المشهور في عام 1126. ولا نعرف عن طفولته شيئاً أبداً، ولا توجد أيّ تفاصيل شخصيّة تسمح لنا بتمييز ابن الوجهاء هذا، المؤهَّل لتخليد تقليد الأسرة بصفتها أسرة رجال دين.

لقد وُسمت فترة شبابه بابتلاء المرابطين، إذ ابتُلوا بمواجهة النصارى أولاً: بهزيمتهم في قلّرية قرب بلنسية سنة 1129، ثمّ بالحملات المتكرّرة لألفونس السابع ملك قشتالة على إشبيلية غرب الأندلس (سنوات 1129 و1133 و1139) وهي حملات لم تقاصصها إلا جزئياً حملات المرابطين المضادة مثل حملتهم على أسيزا قرب طليطلة سنة 1130 أو حملتهم على إفراغه ضدّ مملكة أراغون سنة 1134. وبالفعل، فمنذ سنة 1136 كان على المسلمين في بطليوس أولاً، ثمّ قريباً جداً من قرطبة في القصر، أن يحاربوا حتى وإن كانوا منتصرين أو حتى وإن تقدموا جزئياً خارج الحدود. ثمّ نُكِب المرابطون في مواجهة الثورات الداخلية ثمّ بعد ذلك ثورة ابن

حمدين في قرطبة. وكذلك التمردات التي قادها رجال دين في أقاليم مالقة وبلنسية ومُرسية وأريولة.

وإذا كانت انتفاضة المريدين انتهت لصالح الموحدين، فإن زعيم ثورة محلية بسط سلطانه في نهاية المطاف على إقليم مرسية: إذ استولى ابن مردنيش على الحكم سنة 1147 ولم يستسلم إلا سنة 1172. وهذا بالذات يُبيّن أن فتح الموحدين لشبه الجزيرة لم يكن كافياً لتوحيد الأندلس. ففضلاً عن مقاومة ابن مردنيش، ومقاومة والي ميُورقة، الذي حافظ حتى سنة 1202 على حكم استمر في انتسابه إلى المرابطين، شهدت أراضي المسلمين تقلصاً نهائياً بسقوط لشبونة في الغرب سنة 1147 وسقوط طرطوشة في الشمال الشرقي سنة 1148. يُضاف إلى هذا الخسائرُ المؤقتة مثل خسارة المريّة سنة 1147.

وقد شارك ابن حمدين عن تبصّر أولئك الذين أرسلوا مبعوثين إلى عبد المؤمن إبّان استيلائه على مراكش. ولكنه لم يعلن ولاءه مثلما فعل ابن قَسي؛ فقد كان يسعى إلى كسب الوقت، غير أن ألفونس السابع حاصره في ربيع 1149، ولم تجبره على التراجع إلا مساعدة الموحدين. فأرسل أهل قرطبة عند ذلك سفارة إلى الخليفة ليعلنوا له خضوعهم.

ومهما كانت مشاعر ابن رشد الشاب حتى تلك اللحظة، ومهما كان تعلّق آبائه بالمرابطين، فإن عام 1149 واضطرار القرطبيين آنذاك إلى الانخراط علناً في مذهب الموحّدين، قد حدّدا مرحلة حاسمة في حياته. وسيرسم هذا الشاب، ذو الثلاث والعشرين سنة مسيرته ضمن الإطار الجديد الذي أُتيح له.

الفصل الثاني

التربية والتوجهات الدينية

﴿أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[1].

في هذه البيئة المعقدة، بيئة إسبانيا المسلمة في الربع الثاني من القرن الثاني عشر، لم يبْقَ مستقرّاً إلا نظام التعليم الذي تكوّن بالأندلس، ومِلاك رجال الدين الذين يؤطّرونه. ولم يَكُنْ الأمر مقتصراً على بقاء الحكم المرابطي شكلياً طيلة العشرين سنة الأولى من حياة ابن رشد، بل إن الجيل الذي ذاع صيته في تلك الفترة، لم يندثر إلا حوالى سنوات 1175 ـ 1180. فأبو القاسم ابن رشد نفسه توفي سنة 1168. فانقضى شباب ابن رشد إذن في ملتقى دائرة سياسيّة مضطربة جداً، ودائرة ثقافية شبه ثابتة، ظاهرياً على الأقلّ.

ثبات نظام التعليم الأندلسي

إن نظام المدرسة الذي لم يكد يمرّ على ظهوره في المشرق ثلاثة أرباع قرن، لم يكن قد وصل بعد إلى إسبانيا. فمن رامَ التعليم، كان عليه أن يدفع أجراً لشيوخ خصوصيين، وهم عادة

(1) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 181.

يُلقون دروسهم في المسجد. ولا نجد غير بعض المؤسسات الدينيّة التي تموّل الكتاتيب المخصصة للفقراء، وبعض الأفراد الذين يتفرغون للتدريس مجاناً سواء كان ذلك عن إخلاص أو عن توبة. والأمر في هذه الحالة أو تلك، لا يهم ابن سلالة قضاة.

وفضلاً عن هذا، لم تكن أنظمة التعليم هذه مشتّتة تماماً. وقد سجّل ج. ريبيرا (J. Ribera) منذ بداية القرن العشرين ملاحظة تستحق أن تُقارَن بملاحظة جاك لوغوف في ما يخصّ رجال الفكر في أوروبا المسيحيّة: «لقد انتهى الرجال الذين تميّزوا بفضل دروسهم، والذين جعلتهم شمائلهم جذّابين في أعين الشعب أن يتّحدوا من أجل أهداف مشتركة، وأن ينجحوا، إن لم يكن في تكوين هيئة مغلقة واضحة المعالم وثابتة، ففي تكوين جهاز بلغ من القوة إلى درجة أن استخدمته السلطة السياسيّة»[(2)]. وهذا صحيح خصوصاً بالنسبة إلى الجيلين الأخيرين اللذين يمكن أن نسميهما «مرابطيين» بما أنهما عَمِلا في ظلّ هذا الحكم. ويبدو أن الجيل الذي ينتمي إليه أبو الوليد الجدّ كان متأقلماً جيداً. ويبدو أن تعليم مختلف الشيوخ قد تراتب بصفة عفوية بحسب تقبّل الطلبة. وكان جوهر النشاط الفكري آنذاك يتمّ ضمن فئة قليلة من المرجعيات المعرفية، منهم ستّة فقط ذوو مستوى عالٍ، وسبعة عشر على الأكثر دونهم أهمية.

خصوصيّة التعليم الأندلسي

إن نظام التعليم في الأندلس هو نفسه في كامل العالم الإسلامي، إلا أنه يمتاز بتنظيم أحكمَ في المستوى الابتدائي. فتعليم

(2) Julián Ribera, «La enseñanza entre los musulmanes españoles,» *Disertationes y opusculos* (Madrid: [n. pb.], 1928), t. 1, pp. 229-359 et pp. 250.

اللغة العربية ينتظم، بطبيعة الحال، انطلاقاً من القرآن الذي ينبغي على التلميذ أن يحفظه عن ظهر قلب. غير أن الأندلسيين أضافوا إليه مختارات من الشعر وأمثلة من فنّ الترسّل وكذلك بعض مبادئ النحو. وقد دافع أبو بكر بن العربي بحَميَّة عن هذه الممارسة خصوصاً ضدّ عادة المغاربة في الاقتصار على حفظ القرآن. فقد رصد أن اللغة العربية تطورت كثيراً منذ الوحي وطالب بأن يُبدأ بتعليم الشعر لتفادي أخطاء اللغة التي يمكن أن تصيب العالم الدنيوي ولكن ليس الكتاب المقدّس، وبأن يتشبّع الطلاب بـ «ديوان العرب»[3].

وكذلك، لم يكن يُفصل تعليم الخط عن غيره من جملة الدروس، مثلما هو جارٍ في الشرق. فكان الأطفال متعوّدين منذ الصغر على رسم الحروف، ممّا جعل الأندلس تُنجب قلّة من الخطّاطين الممتازين ولكن كثيراً من المتعلمين الذين يكتبون جيداً أكثر ممّا هو في سائر العالم العربي. وهذا ما يفسر أيضاً قلة تطور علم الخط الأندلسي، لأنّه لم يكن على أيدي جماعة صغيرة من الفنانين الذين يمكن أن ينجذبوا إلى الإبداع، كما يفسّر اتسامَه بطابع عتيق نوعاً ما.

وهكذا تُمكّن الدروس التمهيدية من استيعاب مبادئ اللغة والدين والحساب، وانطلاقاً من هذا ينتقل التلميذ إلى دراسة علوم الدين، أي الحديث الذي ينبغي أن يُحفَظ عن ظهر قلب، والقراءات أي حفظ بعض الاختلافات المباحة في تنويعات التحريك (فالعربية، شأنها شأن كل اللغات الساميّة، لا تعيّن الحركات عادة، وعلى

---

(3) أبو بكر ابن العربي، الرحلة، ذكره ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، 4 أجزاء (بيروت: [د. ن.]، 1962)، ج 4، ص 1242.

القارئ أن يستعيدها كي يعطيّ للنص معنًى) وأحياناً في بعض كلمات النّص المُنزَّل، والفقه حيث «يروى عن فلان أو فلان»، ممّا يعني أن النّص المكتوب ليس إلا مساعداً بما أن الشيخ هو قبل كل شيء ناقل يقرّ الكفاءة في حفظ النصوص وفي تجزئتها إلى مستندات عمليّة. وفي الوقت نفسه يتعمّق الطّالب في الدروس الأدبيّة: في قواعد اللغة، وعلم المفردات والمعاجم، والآداب (الأدب، أي فنّ عرض أي موضوع بطريقة جميلة)، والشعر والتاريخ (وهو يتمثل بالخصوص في سلسلة من النوادر).

ولم تكن دراسة العلوم والفلسفة تُعتبر محرّمة لدى الجميع، إلا أنه، حتى مؤيدوها يَرون أنها لا ينبغي أن تقع إلا بعد تكوين ديني جيّد.

تنشئة ابن رشد

يُسهب مؤلفو السيَر بإعجاب في أخبار شيوخ ابن رشد في العلوم النقليّة، ممّا يُبيّن تعمقهم فيها. ولا شكّ في أن لديهم تبجّحاً يناقض بطريقة تصدمنا المعلوماتِ الهزيلة التي يُقدمونها إلينا ـ ولم يفعلوا كلهم ذلك ـ حول تكوّنه العلمي والفلسفي. ولكن ينبغي ألا نُجرّم فحسب هذه الرؤية المحافظة للأشياء، فابن رشد هو بلا مراء، وفي معظم تكوينه، نِتاج ممتاز للتعليم التقليدي في عصره.

الأدب واللغة

بخصوص المواد الأدبيّة أولاً، وهي ممّا يُتناسى في أغلب الأحيان، يُروى لنا أن ابن رشد حفظ عن ظهر قلب ديواني المتنبي وأبي تمام الشاعرين الرئيسين اللذين يمثلان من بين «المحدثين» عودة إلى الأشكال والأغراض البدوية المأثورة. وسيكثر التمثّل بهما في مجالسه

«ويورد ذلك أحسن إيراد»[4]. وهما، في الواقع مَرجعان مفضلان لديه إلى جانب الشعراء الجاهليين والأمويين، يتمثل بهما في شرحه كتابَ الشعر لأرسطو. وسيردد ابن رشد بذلك، في خضّم القرن الثاني عشر، الخصوماتِ التي ترجع آنئذٍ إلى مئتي سنة حيث واجه أنصار الكلاسيكيّة بحجج فيلولوجية، التحديثيين المُشرَّبين بحريّة الإلهام. وابن المعتز هو الشاعر الوحيد المذكور القابل لأن يوصف بأنّه تحديثي. وبالإضافة إلى هذا، عاصر مفكرنا تياراً أدبياً سيكون له حظ هائل: هو الشكل ذو الأصل الأندلسي الخالص الذي هو الموشّح وامتداده الشعبي الذي هو الزجل. غير أن هذا لم يترك أي أثر في تراث ابن رشد، رغم أن الممثل الرئيس لهذا الجنس وهو ابن قزمان[*] قد ألّف فيه موشحاً مدحياً. أما الشعر الشعبي فقد عولج سطحياً في الشرح الذي يشغلنا.

قرض ابن رشد الشعر، شأنه شأن الكثير من مؤلفي عصره، وقد حفظ لنا ابن سعيد المغربي بعض النماذج من إنتاجه[5]. ويقدَّم مخطوط بالمكتبة العامّة بالرباط على أنه ديوان شعره، وهو مرتب بحسب أبجدية القافية، غير أنه بقي غير منشور مثلما بقيت قطعتان تعليميتان له: أرجوزة في قواعد الإسلام الخمس وقصيدة في المذهب المالكي[6].

---

(4) Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-Kitâb al-Sila*, ed. Francisco Codera, 2 vols. (Madrid: [n. pb.], 1887-1889), p. 853.

(*) ابن قزمان: محمد بن عبد الملك بن قزمان مولود عام 1078 في قرطبة وتوفي بها عام 1160. أشهر شعراء الأندلس.

(5) نور الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب (القاهرة: [دار المعارف]، 1954-1955)، ج 1، ص 104-105.

(6) هذه القطع الثلاث هي نفسها في مخطوطاتها التي اطلع عليها: S. Gomez Nogales, «Obras de Averroes,» *Multiple Averroès. Actes du colloque international à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), pp. 353-387 et pp. 386-387.

وأخيراً، تَنسب إليه القوائم القديمة بحثين في اللغة العربية هما: الضروري في النحو، وبحث في اللفظ وفي الاسم المشتق. ولا نعرف منهما أيّ نسخة ممّا جعل بعض الناس يرون أن هناك خلطاً لدى أصحاب الفهارس بمؤلفات له في المنطق. ولكن، فضلاً عن أن هذا لايزال في طور الافتراض، نجد في آثار ابن رشد الثابتة له سمات دراية متأكدة في اللغة، لِنذكر فحسب كتابَه الشهير **فصل المقال** الذي تتمثل مقاطع شتى منه في تحليل فيلولوجي، فعلوم اللغة تساعد على حلّ بعض المسائل الفلسفية.

الدين والفقه

يُظهر ابن رشد نوعية التعليم الذي تلقاه في ميدان الدين بالخصوص. فقد درس الحديث والفقه أوّلاً على أبيه، وتشمله سلسلة الرواة ذاتها التي يظهر فيها أبوه، وتُسبغ عليه سلطة تضاهي سلطة أبيه في هذا العلم. وحفظ عن ظهر قلب تحت إشراف والده، الكتابَ الأساسي للمذهب المالكي: **موطأ مالك**. وقد كان لجَده أيضاً دور مهم في تكوينه برواية أبي مروان بن مسرّة، تلميذ هذا الجدّ وصديقه. وقد كان يدعوه «شيخه» وسيسميه ابن رشد في كتابه الكبير في الفقه صراحة «جدّي»، بصفته أحد المراجع التي يعتمدها، ولن يشدّد أبداً على إمكان اختلافها. يُضاف إلى هذا أنه قد يحدُث أن يُبرّئه مما قد يعتبره خطأ منه، بالتذرع بضغط خارجي، وذلك مثلاً في حالة بحث جرائم الثأر: فقد حكم الجدّ بعدم تطبيق عقوبة القصاص (العين بالعين والسن بالسن) ما دامت تتعلق بطفل لم يبلغ بعد سنّ الرشد. غير أنه تراجع عن حكمه أمام المعارضة التي أثارها.

وقد ألحقه شيوخه الآخرون، وأهمهم ابن بشكوال والقاضي عياض، بطريقة معقدة بالحركة الفكرية التي كانت قد أبصرت النور

تحت حكم المرابطين، والتي نمّ عنها موقف جدّه الغامض، بل المتناقض. فعن طريق ابن بشكوال، تبع مذهب أبي بكر بن العربي، أحد تلامذة الغزالي الأندلسيين الرئيسين. بيد أنه بواسطة القاضي عياض خضع لتأثير أبي عبد الله بن حمدين، وهو في الوقت ذاته شيخ ابن تومرت والمناوئ الرئيس لنشر آثار الغزالي. وبالمقابل، قام عياض هذا نفسه بدور كبير في ثورة مدينة سبتة ضدّ حكم الموحدين الجديد، بل يكون، بحسب صاحب فهرس متأخر، أُعدم بسبب معارضته لمذهب المهدي.

وتذكر لنا كتب السِير أن ابن رشد تلقى إجازة عن مؤلفاته من المازري كبير فقهاء المالكيّة بإفريقيه. ومن الغريب تأكيد ذلك لأن فيلسوفنا لم يكن له من العمر إلا ست عشرة سنة عند وفاة المازري. صحيح أن الإجازة قد تمنح أحياناً من دون جديّة، إذ تَذكُر إحدى النوادر أن فقيهاً مشهوراً منح وَليد ضيفه إجازته، إكراماً لهذا الضيف. غير أن هذا يفترض حضوراً مباشراً وليس لدينا أيّ دليل على سفر المازري، وقد تقدمت به السنّ، إلى الأندلس، ولا على إقامة المراهق ابن رشد في إفريقيه.

هناك ثلاث وقائع يمكن أن تفسر هذا الارتباط الذي صنعه الرأي العام: فقد يكون عياض قام بدور الوسيط بما أنه تلميذ المازري وشيخ ابن رشد، نضيف إلى هذا أن المازري كان من أنصار توسيع التبعيّة الفقهيّة بما أنه كان متعاطفاً مع الشافعيّة من دون أن ينتهي، بسبب ذلك، إلى العمل بها في مؤلفاته، وأن منهج المقارنة الذي جعله ابن رشد محور مؤلفه الفقهي الكبير قد بدا في أعين معاصريه بمثابة الامتداد لهذا الجهد في توسيع الأفق. وأخيراً، فإنّ المازري اشتهر بمعارضته لانتشار كتب الغزالي، وقد وصل به الأمر إلى تأليف نقض لكتاب الغزالي الضخم: إحياء علوم الدين، فضح

فيه اقتباسه من التصوّف والفلسفة، ممّا يقرّبه إلى النصوص الأندلسية التي سنراها لاحقاً، والتي لا نستبعد مسبقاً تأثيرها في ابن رشد الشاب.

كل هذا يبيّن أنه من تحت الاستقرار الاجتماعي لهيئة العلماء، تظهر توترات وفرقعات، ممّا يفسر في الوقت ذاته عدم رضى ابن رشد عن التوجه الأيديولوجي السائد في الأندلس إبان شبابه واختيارَه الحاسم لإصلاح يطمح قبل كل شيء إلى أن يكون نتيجة ممارسة العقل لاسيّما أنه، كما يقول ابن الأبّار أقرب أصحاب السير إليه، كان هو نفسه ميّالاً إلى علوم الدراية لا مجرّد الرواية.

ولكن، كي نفهم هذا التوجّه الجديد، ينبغي أن نتخذ مسافة وأن نحدد موقع مثقفنا المسلم الشاب في محيط أوسع. إذ إنّنا لا نستطيع في الواقع تقدير اتخاذ المواقف خاصة آراء ابن رشد في الغزالي، أعظم سلطة روحيّة في عصره، إذا ما عزلناه عن كامل المجموع المعقّد الماثل في الغرب الإسلامي طيلة نهاية القرن الحادي عشر وحوالى كامل القرن الثاني عشر، إذ إن التقلبات السياسيّة التي رأيناها في الفصل السابق تضاعفت آنذاك باضطرابات أيديولوجيّة كبيرة.

وضع سياسي مضطرب

لقد طبع كامل تاريخ الإسلام في إسبانيا بما سماه م. فيرّو (M. Fierro) «شعوراً بالهشاشة»[7] فحتى قبل أن يسقط الإقليم في أيدي

---

(7) M. Fierro, «Mahdisme et eschatologie en al-Andalus,» dans: A. Kaddouri (sous la dir. de), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc* (Rabat: [n. pb.], 1994), pp. 47-69 et p. 55.

النصارى، غادره عدد كبير من رجال الدين ليستقرّوا في المغرب الإسلامي وأحياناً في المشرق(8). ومنذ بداية القرن التاسع، كانت قد انتشرت روايات تتنبأ بهجرة المسلمين هذه إلى شمال أفريقيا. وقد استُعيدت هذه الروايات، التي نشأت بالمشرق من دون شك، في الأندلس صراحة زمن ملوك الطوائف. وفي الواقع، كانت وحدة البلد تحت حكم الأمويين التي دعمها انتصاب الخلافة قد حَجبت هذا القلق مؤقتاً. غير أن تشظّيه إلى دويلات كثيرة بيَّن زوال هذا المثل الأعلى الإسلامي لـ «أمّة مؤمنين موحّدين [...] يكون الخليفة جزءها الظاهر»(9). ومن هنا نشأ استعمال مصطلح «فتنة» لِيعني هذه الأزمة.

المرابطون، مظهر الانحدار

لا يوجد شك في أن حكم المرابطين قد جسّد روح الوحدة المستعادة وهذا ما يفسّر انضمام بني رشد الأوائل إليهم. غير أن هذا الحكم قد بَلِيَ، فخبا مَثَله الأعلى. ولم تكن الانتقادات تصدر كثيراً عن رجال الدين، لأن الخضوع الذي أظهره لهم الحكام المتعاقبون بدا لهم كافياً كضمان لنقاء الإسلام. وبالمقابل استعاد الفلاسفة، واستندوا أساساً إلى اعتبارات أخلاقية، المعارضة الإسلامية القديمة ضد الأئمة «الظالمين». فقبل ابن رشد بنصف قرن فضح ابن باجّة، فيلسوف سرقسطة، ميلَ معاصريه المرابطين إلى البذخ الذي يعيدهم إلى رذائل سابقيهم. يقول: «وهذا كثير في هذا الوقت الذي نكتب

(8) Dominique Urvoy, «Effets pervers du Hajj d'après le cas d'al-Andalus,» dans: I. Netton, éd., *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam* (Richmond: Curzon Press, 1993), pp. 43-53.

(9) Fierro, Ibid., p. 51.

فيه هذه المقالة، ولكنه كان أكثر في هذه البلدان في سيرة ملوك الطوائف»[10].

وسيُدلي ابن رشد، شارح جمهوريّة أفلاطون، في كتاب ألفه متأخراً جداً بتحاليل أخرى لا نشك في أنها تستأنف مشاعر شبابه، إذ يرى في تعاقب ملوك المرابطين إبانة جيّدة عن تدهور الأنظمة السياسية مثلما وصف ذلك أفلاطون، يقول: «في أول ملكهم كان دستورهم قائماً على الشرع، لكنهم في ما بعد تبدّلوا في عهد ابنه إلى دستور المجد والشرف وقد مازجته الرغبة في المال، وحدث مع مجيء الحفيد أن تحوّلوا إلى دستور قائم على اللذة وما يتعلّق بها من الأشياء اللذيّة والترف، فتفسّخ حكمهم وهلكوا. ويعود أمر هلاك مُلكهم إلى قيام دستور (دستور الموحدين) معارض لهم في زمانهم. وهو دستور قائم على الشرع»[11]. وقد أيّد ابن رشد أيضاً ثورة قرطبة على الوالي المرابطي ابن غانية مؤكداً أن هذا الوالي يجسّد الانتقال من الشورى إلى الطغيان[12].

لقد بقي الفلاسفة بعيدين عن المسألة المتعلّقة بتولي المرابطين الحكم بمقتضى فتاوى محليّة أدانت ملوك الطوائف، ثمّ في ما بعد بمقتضى فتاوى صدرت عن الفقيهين المشرقيَين الكبيرين الطرطوشي والغزالي، وشدّدت على إحياء النموذج المثالي للإسلام. فنصُّ الطرطوشي مثلاً، يعبّر بصراحة عن اتهام أوّل رجال هذه السلالة بالميل إلى البذخ، وهو ما سيصف به خلفاءه ابن باجّة وابن رشد.

---

(10) M. Asín Palacios, *El régimen del solitario por Avempace* (Madrid-Grenade: [n. pb.], 1946), p. 40 ar. / 74 trad.

(11) F. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Repuplic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 92 heb./ 227 trad.

(12) المصدر نفسه، ص 96 ـ 97 عبري/ 234 ـ 235 ترجمة.

يبقى أن توليته من قبل الخليفة العباسي، عرفت في كامل العالم الإسلامي بأنها لقيت «رضا الفقهاء» على اختلاف مذاهبهم(13).

وفي الحقيقة، يتكلّم كل المثقفين اللغة نفسها، لغة الفضيلة، مع تفضيل وجهات نظر متباينة. فرجال الدين يستنكرون روح المنفعة لدى الحكام، غير أنهم يرون أن احترام النظام الذي يجسّدونه يتصدّر ما عداه. وعلى العكس من ذلك، يميّز آخرون المثل الأعلى الإسلامي عن طبقة رجال الدين ويقولون بنزاهة السلوك الشخصي. وبين هذين القطبين، تكمن ردود فعل مختلفة وستظهر بالخصوص في تقبل المغرب الإسلامي لآثار الغزالي المؤلف الرئيس الذي سيحدّد ابن رشد موقفه منه.

آثار الغزالي «المفتوحة»

إن آثار الغزالي هي نفسها متغيرة الأشكال، غير أن جوهرها الثابت يتمثل في التطبيق التام للشريعة الإسلاميّة. يضاف إلى ذلك هذا العنصر أو ذاك بحسب الحاجة. فهنا علم الكلام وهناك الفلسفة وهنالك التصوّف أيضاً. ولم تُستبعد غير الأشكال المُغالية، أي الماورائيات والطبيعيات الإغريقيّة من ناحية، والباطنيّة من ناحية أخرى، هذه التي تبدو غير قابلة للتكامل مع الشريعة. وضمن هذه الدائرة الموسّعة التي حدّدناها على هذا النحو، ليس المقصود غير تدريج للفكر اللاهوتي و«الذوق» الصوفي بهدف التوفيق بينهما.

إن خلفية هذه الرؤية للأشياء سياسيّة كما بيّن ذلك جيداً هـ. لاووست (H. Laoust): «إن هذا الاستبطان وهذا التفريد للعقيدة،

---

(13) Al-Dhahabî, *Kitâb Duwal Al-Islâm* = *Les dynasties de l'Islam*, trad. Arlette Nègre (Damas: [n. pb.], 1979), p. 67.

اللذين يكون من شأن الله وحده أن يقدّر صحّتهما واللذين لا حقّ لأيّ كان أن يفرض على الغير حدود اختياره إياهما، لا يُشترطان أو يُحدّدان فحسب باحترام الأشكال الخارجيّة للعقيدة، أو أشكالها الاجتماعية إن صحّ التعبير، بل كذلك باحترام السلطات القائمة والسلم الأهلي للجماعة»[14]. وهكذا اجتهد الغزالي، من دون أن يُدع على وجه الحقيقة قطّ، في أن يضمن التطورات الرئيسة الفكريّة والروحيّة لحضارته. والمقياس المهمّ في نظره كمّي: إذ يتعلّق الأمر بإضفاء الطابع الإسلامي على كل ما يحمله تيّار اجتماعي مهما كان وزنه، مع إمكان تحويره بعض الشيء لإضفاء طابع سنّي عليه، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الباطنية.

ولا شك في أن طريقة هذا «الاجتراف الموسّع» هي التي منحت الغزالي السلطة الهائلة التي حَظي بها في ما بعد في العالم الإسلامي. غير أن تلفيقه ذاته قد أثار اعتراضات كثيرة في عصره. وقد تسرّع الدارسون بعض الشيء في عزو هذه الاعتراضات إلى ضيق أفق الفقهاء الذين نَدّد بهم الغزالي صراحة. وفي الواقع، لم يحتج هؤلاء إليه لينفتحوا على أشكال من الزهد، بل ومن التصوف. ففي إسبانيا نفسها، ومنذ نهاية القرن العاشر كان تأثير الزاهد ابن أبي زمنين يشمل شخصياتٍ ذات شأن كبير آنذاك: ويظهر جهده الاستبطاني أساساً في البحث الصغير الذي خصّصه للجهاد، هذا الموضوع الذي يَبرز بصفة أجلى وضمن عمل طقوسي، مسائلَ الإخلاص وصفاء الروح. وفي ما بعد أجاز الأندلسي الطرطوشي ـ الذي استقرّ في الإسكندرية إلا أنه كان له تلاميذ كثيرون في شبه الجزيرة ـ أشكالَ التصوّف المعتدلة: ويُنسب إليه فرضُ لباس الخرقة

---

(14) Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1965), p. 206.

على أبي مدين الذي سيصبح الممثل الرئيس لهذه الحركة في شمال أفريقيا. ولقد سعى، من داخل الزهد نفسه، إلى التشهير بمعاصره الغزالي، يقول: «لمّا ألّف كتاب **إحياء علوم الدين**، حاول درس أحوال الزهد ورموز الصوفية، والحال أنه لم يكن متعوداً عليها ولا عميق العلم بموضوعها. إلا أنه فشل تماماً وملأ كتابه بافتراضات باطلة. ولقد تعرّض الذين سلكوا سبيل الزهد إلى الأذى بفعل ما كتبه هذا الطوسي، لأنه تشبّه بالصوفية ولكن من دون أن يُدرك مذاهبهم، بل خلطَ هذه المذاهب بمذاهب الفلاسفة حتى أنه أضلّ الناس في هذا الموضوع»[15]. وأخيراً كان المازري، الفقيه التونسي يعارض نزعة هذا الفقيه المشرقي إلى دمج المذاهب.

رفض الأندلسيين المتصاعد للشيخ

في الأندلس، صارت الظواهر أشدّ احتداداً، فإذا كان نظام المرابطين أيام انتصابه قد قبِل دعم الغزالي له، فإنّه سرعان ما تبيّن أن سلطة هذا الفقيه يمكن أن تُستغل ضدّه. وهنا المشكلة ذاتها لأثر يروم أن يكون توفيقياً، وهو في الواقع «خليط» من الأثاث ذي الدرج المتنوعة حيث يستقي كل ما يلائمه.

وفي سنة 1109 جرى إحراق **إحياء علوم الدين**، أشهر كتب الغزالي أمام باب الجامع الكبير بقرطبة. وقد كانت هذه العمليّة، التي أمر بها السلطان أو ممثله، بطلب من القاضي أبي عبد الله بن حمدين وهو مؤلف رد (ضائع) على كتابات الغزالي. ولم يستثر هذا الحدث أيّ احتجاج، إلا من قِبل علماء المريّة الذين مهّد عملهم

---

(15) نصوص ذكرها: P. Luciano Rubio, «Juicios de algunos musulmanes españ oles sobre las doctrinas de Algazel,» *La Ciudad de Dios* , vol. CLXIX, no. I (janvier-mars 1956), pp. 90-111 et 94 et 110.

بصفة غير مباشرة للتحرّك السياسي الديني لابن برّجان وابن قَسي. وبعد أزمة سنة 1141 ـ وقد سبق ذكرها ـ بعث السلطان في تشرين الثاني/ نوفمبر 1143 رسالة إلى قضاة عمل بلنسية، ذكّر فيها بواجبات المسلم، وبالخصوص واجب الجهاد الذي اعتُبر فيها بمثابة الواجب الشخصي، ودافع عن السنّة ضد كتب البدع و«بالخصوص كتب أبي حامد الغزالي. إذ يجب تعقّبها وإحراقها كلها. ويجب لأجل ذلك القيام بالتحقيق وإيجاب اليمين على كل من اتُّهم بالاحتفاظ بها»[16].

فإن وُجد شخص يفجُؤنا عدم اعتراضه، فهو أبو بكر بن العربي[*]. فإثر رجوعه من سفر طويل إلى المشرق، حيث تتلمذ بالخصوص على الغزالي، استقر في إشبيلية في عامي 1101 ـ 1102 حيث نالت دروسه نجاحاً واسعاً، بل حصل على لقب قاضي المدينة الأكبر في عام 1134 واحتفظ به حتى خضوع المدينة للموحّدين. ولم يكن يخفي في كتاباته إعجابه بالغزالي. فهو يقول: «لمّا أضاءني هذا النور وبانَ لي ما كانت الظلمات تحجبه عنّي، قلت لنفسي: قد حقّقت كل أمانيّ. فقد بلغت قصد السالكين، والذين ينشدون العلم اللّدني»[17]. فإن فكّرنا في أن هذه الصيغة المتحمسة، الموجودة في

---

(16) H. Monès, «Nusûs siyûsîya an fitnat al istiqbâl min al-Murâbitûn ila-l-Muwâhidîn (520/1126 - 540/1145),» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. 3, no. 1 (1955), pp. 97-140, et D. Cabanelas «Notas para la historia de Algazel en España,» *Al-Andalus*, vol. 17, no. 1 (1952), pp. 223-232.

(*) القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي المحافظ هو غير القطب الصوفي الأشهر محي الدين بن عربي.

(17) ذكـــــره: Vincent Lagardère, «Abû bakr b. al -'Arabi, grand cadi de Séville,» *Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée*, vol. 40, no. 2 (1985), pp. 91-102 et p. 95.

مصنّف لقواعد التأويل الرمزي للقرآن، لم تكن موجهة إلا إلى المريدين، فينبغي ألا نتغاضى عن ترميز بحثه الكبير في علم الكلام وأصول الفقه، حيث يذكّر بصراحة، منذ الفصل الثاني، بلقائه بالغزالي سنة 1097 في بغداد، موضحاً أن الغزالي كان آنذاك منتمياً إلى مذهب الصوفيّة منذ حوالى خمس سنوات، وأنه درس عليه كتابه **إحياء علوم الدين**[18].

فهل يرجع صمته عن تلك المحاكمات إلى أنه لم يكن يوافقه في كل الأمور؟ يقول: «كنت أُجِله كثيراً من دون أن أكون راضياً عنه تماماً. فقد حدث أن راجعته في ما يجب أن يكون عليه الأمر بحسب رأيي. ولكنّي كنت معظّماً لحضرته في كل ما لا يثير مشكلاً»[19]. ويبدو أنه تابع بالخصوص الطرطوشي في مؤاخذته شيخَه على مزجه التصوّف بالفلسفة، يقول «لقد دخل أستاذنا أبو حامد الغزالي جوف الفلاسفة وأراد الخروج منه فلم يقدر»[20].

فإذا كان ابن العربي قد اكتفى بالترقُّب ـ ولهذا دلالته إذا اعتبرنا حظوته الكبيرة ـ فإنّ آخرين وصلوا إلى حدّ النقض الصريح للغزالي. ومثال محمد بن خلف الألبيري (1064 ـ 1142/ 1143) جامع «**النكت والنصوص في الرد على الغزالي**»[21] مفيدٌ، إذ إنه يمثّل فعلاً كل

---

(18) أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري بن العربى، **العواصم من القواصم: أراء أبي بكر العربى الكلامية ونقده للفلسفه اليونانية**، نشر عمار الطالبي، ط 2 (الجزائر: الشركة الوطنيه للنشر والتوزيع، 1981)، ص 30.

(19) Lagardère, Ibid., p. 96.

(20) المصدر نفسه.

(21) غير منشور. انظر: Dominique Urvoy, «Le manuscrit ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre ghâzâli dans al-Andalus,» *Arabica*, vol. XL (1993), pp. 114-119.

المقدمات الفكريّة التي قبلتها الأندلس في عصره. فإذا كان مالكياً مدققاً يشرح الفقرات الغامضة من موطأ شيخه، فهو كذلك رجل يهتم بالسنة النبوية يطبِّق عليها الدراسة نفسها، وكذلك بأصول الفقه وأصول الدين وأخيراً بالزهد القديم، زهد المحاسبي، وتظهر آثاره بمثابة الدفاع عن الأشعرية الصارمة حتى الجويني، شيخ الغزالي في المذهب.

يبيّن هذا كلّه تعقُّد مشكلة الغزالي في الأندلس، ويفسر حيرة ابن رشد الواضحة، إذ هو تارة يرفع الغزالي إلى مرتبة السلطة المعرفية وطوراً يرفضه عندما لا يضطر إلى الاعتماد عليه في تحليلاته هو.

ومن خلال وجهة نظر العلماء فحسب، يمكن أن نأخذ على الغزالي «إفراطه وتعقيده» لحياة المؤمن. وتتراوح هذه الاحترازات من التحفظ على بعض النقاط لديه إلى إعادة النظر كليّاً في نزعته الانتقائيّة، وهو اعتراض يتخذ بدوره أشكالاً كثيرة بحسب الخلفية الفقهية أو اللاهوتية، أو حتى الزهدية لكلّ طرف. وتبقى مقاربة السلطة الحاكمة للغزالي هي الأكثر بدائيّة، إذ تَلحظ في فردانية الغزالي عاملَ فتنة في الوقت الذي يبدو فيه مسلمو إسبانيا يلوذون بالبحث عن حالة روحية استثنائيّة، في مواجهة قوى الممالك المسيحيّة الشماليّة المتزايدة باستمرار.

ابن تومرت في مواجهة تراث الغزالي

عند دخول الحركة الموحديّة حلبة الصراع، أصبح الوضع أشدّ تعقّداً، ذلك أن ابن تومرت كان قد درس أولاً رفقة أبي عبد الله بن حمدين ثم المازري، وأخيراً رفقة الطرطوشي في أثناء السفر إلى المشرق. وهنا يُنسَب إليه تتلمذه على شيوخ مختلفين، كان بعضهم قد توفيّ قبل وصوله هو. فهل تابع حقّاً دروسَ الغزالي؟ إن تنقلاتِهما لا تتطابق، وهذه الفرضيّة تثير عدداً من الأسئلة ذات الطابع الزمني

والجغرافي. وفي الواقع، حتى ولو كان الأمر كذلك، فإنّه من الصعب تخيّل انتساب كلّي له. وقد رأينا أن هذا هو الوضع بالنسبة إلى ابن العربي الذي رغم ذلك كان تلميذاً متحمّساً، وهو وضع أولى بشخص تتلمذ طيلة مراحل تعلّمه المتتالية في قرطبة والمهدية والإسكندرية على شيوخ لم يكن منهم إلا أن حذّروه من تلك الشخصيّة متعاظمة الشهرة.

اقتصرت بدايات حركة ابن تومرت على رقابة الأخلاق، وقد مارسها بعنف نادر المثال، حتى على القائمين على السلطة. فالحركة الموحّدية قد بدأت إذن بمزايدة وعظية ضدّ المرابطين الذين وجدوا أنفسهم مُدانين بدورهم بالشرور التي كان عليهم أن ينقذوا منها إسبانيا، كالفساد والفسق والظلم والإجحاف في الضرائب.

ولا شيء آنذاك كان يمكنه أن يُنبئ بتطور فكري لهذه النّحلة. وإنما كان الرجل الذي أسّس بحقّ الفلسفةَ في الأندلس، صحبة ابن باجّة، مالك بن وُهَيب، المسمّى «فيلسوف المغرب» رغم أنه لم يكن سوى مبسّطٍ لها، هو المعارض الرئيس لهذا المُصلح بحضرة السلطان، وهو الذي أشار بقتله أو بحبسه على الأقلّ. غير أن فقيهاً بربرياً منافساً لابن وُهَيب نجح في إطلاق سبيل ابن تومرت.

وفي الملجأ الجبلي الذي احتلته هذه النّحلة، برز توجّه فكري جديد لها. وستجمّع النصوص المختلفة التي كتبها من سمّى نفسه «المهدي» وذلك بعد موته، وهي تسمى إما بألفاظها الأولى: «**أعز ما يطلب** أو ببساطة **كتاب ابن تومرت**[22] وليس من الثابت صحة نسبة

---

(22) نشر Ed. J. Luciani, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, introd. Ignac Goldziher (Alger: [n. pb.], 1903).

طبعة جديدة، محمد بن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تقديم عمار الطالبي (الجزائر: [د. ن.]، 1985).

أجزائها المختلفة، غير أن لهجتها العامة تحدّد جيّداً أهداف الحركة. ويَرِد فيها بمثابة المقدمة، عرض عام حول العلم ـ الحقيقة والجهل ـ الظن ـ الرأي، يبدو إنه يلخّص الخصومة التي أثارها ابن تومرت إما في مراكش قبل طرده أو قبل ذلك في أغمات زمن فراره. وحصيلة هذه الكتابات طابع فقهي يحدّد مسائل أصول الفقه ويقدّم حلولاً لا تختلط فحسب بالمالكيّة التي هي الخصم الرئيس، بل حتى بالظاهريّة التي اعتبرته، من دون حق، مقرّباً منها[23]. وهناك فصول خاصّة تتناول الصلاة والطهارة... إلخ. كما أُدرجت فيه ثلاثة مقتطفات على شيء من القِصر تغطي مبحث اللاهوت، وسنعود إليها. وقد أضيفت إليه كتيّبات أخرى تعالج لقب المهدي (وهو نصّ وُضع مباشرة بعد نصوص اللاهوت ولكن موضوعه لا يدخل ضمنها). كما تتناول مساوئ المرابطين والغش... إلخ. أما الفصل الأخير، وهو في الجهاد، فهو لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الخليفة الثاني للمهدي.

يعارض ابن تومرت الغزالي في ميدان الفقه في أنه لا يُجيز الاجتهاد إذ يرى فيه أصلَ الغلط والشقاق، فبحسبه «**العقل ليس له في الشرع مجال**»[24]. وهي صيغة يجب أن نفهم أنها تُقصي العقل المكوّن لا العقل المنظِّم، بما أن كل آثاره تتمثل في شكل من التنظيم مبيِّنةً بالأساس الترابط بين الأصول والمسائل الفرعية، ومبدؤها الأساسي هو أنه لا يمكن استخلاص نتيجتين متناقضتين من أصل واحد، ولا نتيجة واحدة من أصلين متضادّين.

---

(23) انظر توضيح: R. Brunschvig, «Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart,» *Arabica* (1955), pp. 137-149 et «Encore sur la doctrine du mahdî Ibn Tûmart,» *Folia Orientalia* (1970), pp. 33-40.

(24) محمد بن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص 44، سطر 8.

ويتفق المؤلفان، وكذلك المالكية، على أنه من الأفضل أن نقع في الخطأ بالعمل بالرأي الشخصي عوضاً عن أن نتوقّف. ولكن الفقيه الموحّدي يطالب بأن يكون الاستناد إلى مبادئ قياس موثوقة جيداً. وستحيّر هذه الصرامة الإخباريين المشارقة وسيسمونها «مذهب الفكر». وسيُدرَّس هذا المذهب في جهة تونس حتى القرن الرابع عشر ولكنه لن يحظى باعتراف جماعي. وهكذا يبقى النزاع بين النظام الموحّدي وفقهاء المالكيّة ظرفياً بصفة عامة، ولن يسعى النظام إلى القضاء على العقيدة المتعارف عليها والتي تواصل إدارة الحياة العملية.

وإنه لعلى النصوص اللاهوتية يرتكز عصر الإرهاب الفكري الموحّدي بحق. وسنرى لاحقاً كيف استخدَمها. ولكن يجب أوّلاً أن نُذكّر بفحواها. عند قراءة هذه النصوص يتدعّم الشعور بالصرامة الذي وجدناه إزاء النصوص الفقهية. إذ نجد فيها دليلاً معبراً حين نقارن «البيان عن الإيمان» الموحّدي بذاك الذي نجده، وهو النص الموسّع أكثر من غيره - إذ النصوص الأخرى هي خلاصة لعامة الناس - في **إحياء علوم الدين** للغزالي[25]. وهو مقتطف يتردد مراراً في كتابه[26]. وفيه يجمع المؤلف محاولات كثيرة سينتقي منها ابن تومرت أن الغزالي يُكثر من المقدمات، وعندما يَعرض للعقيدة، يؤكد أولاً أن كلام الله هو المصدر الأساسي لأنه «لا تفسير بعد تفسير الله»[27]

---

(25) طبعة **إحياء علوم الدين** المستعملة هي طبعة دار المعرفة، 5 أجزاء (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 1، ص 105-114.

(26) في تحليل التفصيل، انظر: Dominique Urvoy, «Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Ghazâlî,» dans: *Mélanges offerts à Mohammed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire* (Tunis: [s. n.], 1993), pp. 203-212.

وهو ما ألخصه هنا.

(27) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص 105.

وهو يضيف فحسب، بعد أن يعرض كلام الله، أنه في هذه الحالة «يمكننا الاستغناء عن تقديم البرهان» ولكن إنما تحسُن البرهنة «طبَقاً لتفسير أهل النظر والاقتداء بهم»[28].

أما ابن تومرت فعلى العكس من ذلك، إذ بعد عَرض الأحوال صعوداً من التقوى إلى الوحي بواسطة المعرفة خصوصاً، يؤكد بصفة فجائيّة: «وبضرورة العقل يُعلم وجوده الباري سبحانه»[29] وهذه الصيغة، وهي من بعض الجوانب على قطيعة مع السلسلة المعروضة، ستردّد في مقطع آخر من الكتاب حيث يُقدم اللاهوت على أنه يتعلّق بالعقل الخالص، وذلك مقابل الفقه الذي هو تجريبي تماماً: «إن منهج التوحيد هو العقل، وكذلك التنزيه، ولا توجد وسيلة في أيّ منهما للتواتر»[30].

يفكر الغزالي كأشعري خالص، وهو إذ يعترف بأنّ فطرة الإنسان تعرّفه بخالقه، يضيف أنه لابدّ من دفعة إضافية للوحي. ويتدخل العقل استدلالياً لنتحقق من عدم القدرة على إدراك رب الرُسل ومُوجِد العالم. وعندما يستند إلى «فطرة الإنسان وشهادة القرآن» يرى أنهما لا تنفصلان لأنهما تتعاضدان. ويقترب ابن تومرت من جهته من المدرسة الكلامية الأولى أي الاعتزال، وهي مدرسة معقلنة قامت ضدّها الأشعرية كردّ فعل. وهو يُقرّ بآلية الانتهاء إلى وجود خالق. ويختصر الوصف القرآني لنظام العالم. ولا يستعيد من الكتاب المقدس إلا صيغة استحالة الشك في فاطر الأشياء (إبراهيم - 10) ليحلّلها بحدود الضرورة المنطقيّة. وهكذا تكون مسيرته لاتجريبية وإنما استعلائية. ومن جهة النظر العقدية يَنساق المهدي إلى التمسك

---

(28) المصدر نفسه، ص 106.

(29) محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص 230.

(30) المصدر نفسه، ص 47.

بلاهوت سلبي وبجبرية الإنسان وإلى استبقاء المعطيات الأخروية التقليدية للعامة.

ومقابل العقلانية المتصلبة لابن تومرت الذي يؤكد موقعه بطريقة حاسمة في نصوص مكثفة، من دون الاعتبارات الإضافيّة، ويستخلص بصرامة النتائج من مقدماته، يقف تعقّل الغزالي الذي، في سعيه إلى الإبقاء على الطريقة السنيّة والحِجاج العقلاني متّحدين، كان يكثر من التحفظ تيسيراً للتوفيق.

في هذه الأوضاع، يُدهشنا فعلاً الإجماع العجيب للمؤرخين الذين جعلوا من ابن تومرت تلميذاً للغزالي. وفضلاً عن هذا، فقد كان ابن رشد أيضاً، وهو المقرب جداً طيلة حياته من السلطات الموحّدية الرئيسة، خصماً لدوداً للغزالي المتكلّم، وللأشعرية. وإن سِرّ هذا الاختلاف في وجهات النظر يكمن من دون شك في البيئة المعنوية للعصر، التي سماها ن. بربور (N. Barbour) بحقّ «حرباً بسيكولوجية»[31]. فمحررو أخبار الحوادث؛ وهم بالخصوص ليسوا خبراء في تاريخ الأفكار، لم يزيدوا على أن يستعيدوا العبارات المشهورة، والتي لن يُدرِك ابتذالها غير رجل فلسفي التكوين مثل ابن رشد.

نحو «استرجاع» الغزالي

في الواقع، كان المذهب الموحّدي بعيداً عن تحقيق الإجماع في الأندلس. فقد كانت طبقة الفقهاء متعلقة بصفة خاصة بالنظام المرابطي الذي منحها حتى ذلك الوقت، حظوة لا مثيل لها، مع

---

(31) N. Barbour, «La guerra psicológica de los Almohades contra los Almoravides,» *boletín de la Asociación española de Orientalistas* (1966), pp. 117-130.

المحافظة على إمكانات كبرى للانفتاح على أصول الفقه وعلى علم الكلام وحتى على تصوف معتدل. وفي إطار تشاؤم مسلِمي إسبانيا العام، كان تشتّت ملوك الطوائف، بل خيانتهم إزاء الخطر المسيحي يمثّلان بالمقابل «عنوان فضيلة» بالنسبة إلى الذين أطاحوا بهم.

هذا العنوان، سيلزمه المرابطون وأنصارهم باستمرار كما تُبين ذلك فتوى ابن رشد الجدّ بخصوص تلثُّم الرجال، ورسالة الأمير إلى قضاة بلنسية، وهما وثيقتان كنا أشرنا إليهما. وبدلاً من هذا، سيُبرز ابن تومرت وقائع يَرتضيها الجمهور جيداً. وإذ رمى السلالة الحاكمة بالمجسّمة لاهوتياً، نادى بضرورة إعلان الجهاد عليها أكثر مما على النصارى. ويمكن لهذه الحجة أن تكون مقبولة في جنوب المغرب، إذ لا شكّ في أن المستوى الفكري لرجال الدين كان على شيء من الضعف، كما أن خطر النصارى كان بعيداً، أما في الأندلس فليس الأمر كذلك، إذ إن ضغط ممالك الشمال كان يشتدّ باستمرار. ولا يمكن أن يتهم الفقهاء بالذهاب إلى تصوّر مادي لله.

وإذ لم يتمكَّن الموحدون من الحصول على فتوى تسوّغ حركتهم، مثلما حصل المرابطون على فتاوى كثيرة في المغرب كما في المشرق، استخدموا تبريرات من شأنها التأثير في العامة، دون أن يبالوا بضعف حجتهم. فقد انتقدوا تلثم الرجال الذي يناقض سفور النساء علانية، وبالأخص لدى نساء الطبقة الراقية، واستنكروا بصفة عامة التغطرس والسلوك الشائن لدى هذه الأرستقراطية حيث كان للنساء نفوذ لا يقبله الناس. وقد كان لهذا النمط من الحُجج ميزة استجابتها للغيرة الحقيرة، غيرةِ الصغار من الكبار كما لأخلاقيّة رجال الفكر. وهذا المشروع الأول للاتحاد المقدس بين الجمهور الجاهل ورجال العلم الحق ضد طبقة رجال الدين، هو الذي سيَجهد ابن رشد في الدعوة إليه.

لذا، أفضى هذا كلّه إلى انتقاد لطبقة الفقهاء. وبما أن هؤلاء أظهروا تحالفهم مع الحكم المرابطي بمعارضتهم الغزالي، كان من المغري استرجاعه كرمز للصراع، ومن هنا كان اصطناع مباحث لهذا الغرض، سبق أن رأينا تحيّزها. فقد اشتُهر الفقهاء بأنهم لا يهتمون إلا بالمماحكة، وأما انفتاحهم على التفكير في أصول الفقه وأصول الدين فقد أُهمل، بل قد جُحد. ومن هنا كان من اليسير اتهامهم بحب المنفعة:

أهل الرياء لبستمو ناموسكم　　كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك　　وقسمتمو الأموال بابن القاسم
وركبتمو شهب الدواب بأشهب　　وبأصبغ صبغت لكم في العالم[32]

(هناك جناس بين «أشهب» و«أصبغ» تلميذي مالك وبين «شهب» و«صبغ» نظراً إلى الاشتراك في الجذر)

وهو ما يقصد بالخصوص القاضي ابن حمدين المتهم بأول معارضة للغزالي:

أدجّال هذا أوان الخروج　　ويا شمس لوحي من المغرب
يريد ابن حمدين أن يعتفي　　وجدواه أنأى من الكوكب
إذا سئل العرف حكّ استه　　ليثبت دعواه في تغلب[33]

بل تذهب بعض الروايات الشعبية إلى جعل المتّهم يشهد على نفسه: «بعد إحراق كتب الغزالي، رآه ابن حمدين في المنام وبيده سلسلة يشدّ إليها خنزيراً. فذكر ابن حمدين أنه سلّم على الغزالي

(32) أبيات ذكرها عبد الواحد المراكشي، كتاب المعجب، نشر: R. Dozy, éd., *The History of the Almohades* (Leyde: E. J. Brill, 1881), rééd. (Amsterdam, 1968), p. 119, et *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, textes choisis et présentés par Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, *1990*), p. 139.

(33) عبد الواحد المراكشي، كتاب المعجب: Guichard, Ibid., pp. 139-140.

وسأله عن الخنزير. فأجابه هذا بأنّ الخنزير هو ابن حمدين، وأنّه سيبقى تحت سلطته ما لم يُبيّن في ما استحق لعنته»[34].

وهكذا تبلورت محاولات لاستعادة الفقيه المشرقي بحسب المبدأ البسيط: «أعداء أعدائنا أصدقاؤنا». فالتُمِس من كبار العلماء زمن المرابطين أن يدعموا خبر لقاء بين الغزالي ومن سيصبح المهدي. لكن باء ذلك بالفشل: فإبّان استيلاء الموحّدين على إشبيلية، سأل الخليفة أبا بكر بن العربي، وهو عضو مهمّ في وفد لإعلان الخضوع، ما إذا لقِي ابن تومرت عندما كان يختلف إلى شيخه في بغداد. فتملّص القاضي الكبير من الجواب بقوله: «لم ألقه في حلقته، وإنّما سمعته فحسب يقول أن عليه أن يقابله»[35].

غير أنه لا أهميّة لهذا، فقد اصطنع المؤرخون لقاءات، بل تخيّلوا الأستاذ الشهير على علم بتدنيس آثاره، طالباً من تلميذه المغربي أن يثأر له. وقد حُشر ابن العربي، وهو الرجل الحصيف، في مشروع لا يتردّد في تزوير الواقع. ففي حين كان الموحدون قد اضطهدوه - إذ إنه سُجن إثر ثورة الإشبيليين، ومات بعد ذلك بقليل - قُدّم على أنه ضحية للمرابطين الظلاميين أعداء الغزالي وتلاميذه: «كان في هذا الخطر ما لا يوصف وأشهر من امتُحنوا في هذه الثورة أبو بكر ابن العربي، فقد صَلّى نارها، ثمّ وقاه الله بعد أمور عظيمة»[36].

لقد صدر هذا الكلام عن فيلسوف هو ابن طملوس، وقد يكون

---

(34) محيي الدين ابن عربي، صوفية الأندلس، ذكره: *Les Soufis d'Andalousie*, cité par Lagardère, «La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus,» p. 144.

(35) ذكره: Lagardère, «Abû bakr b. al -'Arabi, grand cadi de Séville,» p. 98.

(36) Ibn Tumlûs, introduction autobiographique à son traité de logique, éd. M. Asin Palacios, *Introductión al arte de la lógica por Abentomlûs de Alcira* (Madrid: [n. pb.], 1916), p. 12 ar. /17- 18 esp. Trad. modifiée.

تلميذاً لابن رشد غير أنه لا يذكره، وإذ أبان عن نفسه هنا كنصير مطلق، فلا تخلو بالتّالي طريقته في استعادة المهدي والفقيه المشرقي على المستوى الفكري، من حذق: «لم يمْضِ غير زمن قصير حتى بعث الله الإمام المهدي، فوضّح على لسانه للناس ما اختلط عليهم، ودعاهم إلى قراءة كتب الغزالي، وقد علم الناس من خلال مذهبه أنه كان على وفاق معه»[37]. و بما أن ابن طملوس قد كتب بعد نصف قرن من تغيّر النظام، فإنّه كان يرمي إلى استعادة سلطة السنّة عن طريق الموحّدين بحسب منهج تعليمي حقيقي. والحال أنّنا رأينا أن القراءات المشار إليها كانت قد أُنجِزت في الأندلس، في حين أنّنا نلقى صعوبة في العثور على نصوص لابن تومرت تتضمن أدنى تلميح إلى مؤلف قريب العهد، مهما كان هذا المؤلف.

انتشار المذهب الموحّدي

إن الأكيد، بالمقابل، هو أن ابن تومرت قد فرض على تلاميذه تعلّم مؤلفاته هو. فقد صاغ «بيان إيمانه» وإرشاداتِه الروحية بالعربية كما بالبربريّة لهذا الغرض. و«أجبرهم على أن يستظهروا كل يوم فصلاً من فصول مذهبه. ومَن لم يفعل ذلك ضُرِب سوطاً أو سوطين، فإن تمادى في جهله حُكم عليه بالموت. وكان على الجميع أن يسمعوا مواعظه وإرشاده، وقد كانت متواصلة. ومَن لم يحضرها عوقِب كذلك، حتى بالموت»[38].

وقد مثلت هذه الفريضة المذهبية، ولكن بأشكال أكثر لطفاً، وبالخصوص أكثر تراتباً بحسب درجة الكفاءة الذهنيّة للأفراد، عمادَ

(37) المصدر نفسه. ترجمة معدّلة.

(38) A. Huici Miranda, *Historia politica del imperio almohade*, 2 vols. (Tétouan: [n. pb.], 1956), t. 1, pp. 89-90.

الغزو الموحّدي. فحتى عام 1161، ظلّت رسالة الخليفة الأوّل إلى أنصاره في بجّاية تفسّر هذه السياسة: «أمر الذين يفهمون العربية (الفصحى) ويتكلمونها أن يقرأوا عقيدة التوحيد في هذه اللغة، من أوّلها إلى آخر كلمة في المعجزات [= «بيان العقيدة» بالمعنى الدقيق][39]، وأن يحفظوها ويفهموها، وأن يجتهدوا في قراءتها ويؤمنوا بها. وأمر أن يقرأ طلبة الحواضر وأمثالهم عقيدة التوحيد وأن يحفظوها ويلتزموا بها بحسب طُرق الفهم والعبارة والذكر والتفكّر. وألزم العامة ومن هم في بيوتهم بقراءة العقيدة التي تبدأ بـ «اعلم أرشدنا الله وإياك... » (= المرشدة الثانية)[40] وأن يحفظوها ويفهموها. وضمّ في هذا الإلزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد وكلّ من كان كُفؤاً شرعاً. لأنه لا يعترف لهم بعمل ولا يقبل منهم قول ما لم يعرفوا التوحيد. ومن لم يمتثل وَجب إجراء حكم الكِتاب عليه ووجب سفك دمه بالتأكيد»[41].

ابن رشد والمذهب الموحّدي والفلسفة

إنها هذه الفريضة لتلاوة إما العقيدة وإما إحدى المرشدات بحسب ثقافة كل فرد، هي التي سمّاها المؤرخون «إعلان التوحيد» واعتبروها بمثابة الاعتراف بالسلطة الموحديّة من قبل كل من خضع

---

(39) محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، ص 213-223. ترجمة: H. Massé, «La profession de foi (*aqidà*) et les guides spirituels (*morchida*) du mahdî Ibn Toumart,» dans: *Mémorial Henri Basset* (Paris: Libr. orientaliste Paul Geuthner, 1928), pp. 105-117.

(40) المصدر نفسه، ص 226 من النص، 119-121 من الترجمة.

(41) *Documents inédits d'histoire al-Mohaele: Fragments manuscrits du Legajo 1919 du fonds arabe de l'Escurial,* publiés et traduits par E. Lévi-Provençal (Paris: P. Geuthner, 1928), pp. 139-140 (arabe).

لها. فمن الأكيد إذن أن ابن رشد الشاب قد قام بذلك عند استسلام قرطبة. وقد بقي الإعلان مقبولاً حتى سنة 1169 على الأقلّ. بما أن المؤرخ ابن صاحب الصلاة يستعمله في الحديث عن ابن همشك، صاحب ابن مردنيش: «وعاهد الله تعالى بالتزام الأمر العزيز المطاع والدخول في حكم التوحيد بأكمل الإجماع، وقد أقرّ أن الله تعالى هداه إلى المذهب الرشيد وصحبة أهل التوحيد»[42].

بل إنه من الثابت أن ابن رشد لم يكتَفِ بهذا الانتساب الإجباري وإنما فعل ذلك بحماس؛ فقائمة كتبه تشير إلى كتابين عنواناهما معبّران وهما: **شرح عقيدة الإمام المهدي ورسالة في طرائق الدخول إلى الدولة السامية والتدرب فيها وفضائل علم المهدي**. وقد ضاع هذان النصّان للأسف. وقد كان من الممكن أن يُعلِمانا جيّداً بالطريقة الصحيحة التي تصوّر بها فيلسوفنا المذهب الموحّدي. ونظراً إلى غياب هذين النصيّن، نكتفي بالرجوع إلى الظروف، فإذا كانت هناك بعض الصعوبة حول العنوان الأول الذي قد يكون صيغة أخرى لـ «شرح العقيدة الحمدنية» أو «العقيدة الحمدنية في الأصول» ممّا لا يعني شيئاً كثيراً، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الثاني الذي يقدمه مصدران مختلفان على أنه صحيح. أما القول بأنّ العنوانَين يحيلان على أثر واحد، فلا أساس له، بما أن فكرة المهدي ذاتها لا تنتمي إلى بيان الإيمان.

وقد ذهب بعضهم افتراضاً، إلى أن الأمر يتعلّق بكتابات الشباب، وهذا معقول بالأحرى بالنسبة إلى النّص الأوّل الذي يقوم على «علم المهدي»، بما أن هذه المسألة ـ وهي أحد العناصر

---

(42) ابن صاحب الصلاة، المنّ بالإمامة، ترجمة: Ibn Sahib al-Salat, *Al-Mann bi'l-Imama*, trad. A. Huici Miranda (Valence: Anubar, 1969), p. 147.

المحرّكة للثورة الموحدية ـ لم يكن لها أي دور في آثار ابن رشد المعروفة. ويمكن أن نقدم فرضية أن هذه القطعة هي من أقدم ما كُتب وأنها ربّما ترجع حتى إلى تاريخ انتقال قرطبة إلى الحكم الجديد[43]. وفي ما بعد، سيشتدّ استنكار مسألة المهدي، لا لكونه المهدي في حدّ ذاته، بقدر ما لصفة «المعصوم» التي أُلحِقت به. وإذ لم تكن هذه المجادلة صريحة طيلة حكم الخليفتين الأولين، فإنّ الموقف الأريحي للخليفة الثالث يبدو أنه يحيل على لامبالاة جماعيّة ستؤدي في سنة 1224 إلى الإلغاء الرسمي لهذه العقيدة، فسيعلَن: «لا مهدي غير عيسى. . .، وهو [ابن تومرت] لم يتلقّب بالمهدي إلا لأن لديكم اعتقاداً خاطئاً في من هو المهدي»[44]. وإذ استُجد هذا العنصر من المذهب في إفريقيه بعض الوقت، فقد بقي حتى سنة 1311 ولكنه هُجر قبل ذلك في المغرب وإسبانيا. ومن المحتمل جداً أن ابن رشد لم يقُمْ بغير استباق هذه الحركة المحتّمة.

وليس لدينا أيّ يقين بخصوص تاريخ كتابة الشرح على إعلان العقيدة، ولا تحتوي هذه العقيدة، في الواقع، على مسألة المهدي المثيرة للجدل، بل قد اعتُبرت سنّية تماماً من قِبل أناس مثل المؤرخ المشرقي ابن عساكر، معاصر ابن رشد. وعلى كل، فنصوص ابن رشد الدينيّة المتأخرة تتطابق مع عقائده.

إلا أن هناك عِوجاً: فابن عساكر مؤرخ متميّز، بيد أن دراسة

---

(43) رأينا أعلاه أن ابن قَسي اتخذ أيضاً لقب المهدي، الذي اعتُرف له به بعض الوقت في منطقة المشرق. فهل يمكن القول إن هذا النص يستند إليه؟ إن هذا بعيد الاحتمال نظراً إلى الازدراء الذي أبداه ابن رشد في ما بعد للتصوّف، إلا أن نفترض تقلباً كبيراً لدى شخصيتنا في شبابها.

(44) ذكـــره: R. Le Tourneau, «Sur la disparition de la doctrine almohade,» *Studia Islamica*, vol. 32 (1970), pp. 193-201 et 193.

الأفكار ليست من اختصاصه. فعندما يعتبر أن ابن تومرت أشعري محض، يدخل في تناقض مع محلّل آخر أقرب إلى المسائل المذهبية وهو ابن تيمية الذي أمكن لهنري لااووست (H. Laoust) أن يقول عنه: «هو مناظر عنيد، وهو متحمس بلا شكّ، ومُبالغ في أحكامه أحياناً. وهو أيضاً مؤرخ للنّحل عظيم الإطلاع، ثاقب البصيرة في الأغلب»[45]. والحال أن ابن تيمية يقابل بين المذهبين الموحدي والأشعري، ويقرّب المذهب الموحّدي من الفلسفة بخصوص مسألة الله: «أما الذين يعارضون الأنبياء كالمتفلسفة وأشباههم، فإنّهم يصفون الله بصفات سلبية [...] وهذا المذهب هو أيضاً مذهب صاحب المرشدة، كما يعلنه صراحة في كتاب ضخم يعرض فيه مذهبه في هذه المسألة. ففي هذا الكتاب يقول إن الله هو الكائن في حدّ ذاته، مثلما يذهب إليه ابن سينا وابن سبعين وأشباههما»[46].

هناك إذن قرابة بين مذهب ابن تومرت والفلسفة العربية ذات المرجع الإغريقي. وهذا يمكّننا من فهم الكلمات الختاميّة في **فصل المقال**، المخصّصة للبدع وخاصة منها تلك التي سببها العمل اللاهوتي: «وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المُضِلات، بهذا الأمر الغالب، وطرّق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله عن طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلّدين، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين

(45) Henri Laoust, «Une fetwa d'Ibn Taymîya sur Ibn Tûmart,» *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, vol. LIX (1960), pp. 157-184 et p. 159.

(46) المصدر نفسه، ص 166 عربي/ 177-179 ترجمة، وأضيف القوس لأن ابن تيمية استعمل لفظاً تحقيرياً: متفلسفة.

ونبّه الخواصّ على وجوب النظر التامّ في أصل الشريعة»[47].

والخلاصة أن هناك طريقتين لإدراك موقف ابن رشد إزاء الغزالي تتمثل الأولى في التوقف عند تشهيره بالفقيه المشرقي، وهذا ما سيفعله أيضاً في ملتقى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كاتب من غرناطة سيضع فيلسوفنا في مستوى الطرطوشي[48] نفسه. وقد رأينا أيضاً أن هذا التشهير يرتكز لدى ابن رشد على حجة مخصوصة هي حجة الصرامة العقلية، هذه التي لم تَقدِر العقيدة الموحدية إلا أن تجعلها محسوسة، بل يمكن أن نذهب إلى حدّ أبعد وأن نأخذ بالاعتبار لا تعارضَ أشكال الفكر فحسب، بل كذلك تعارضَ المضامين. وفي هذا الصدد، كان الخيار الموحدي، مثلما يشهد بذلك ابن تيمية حاسماً هو أيضاً. فقد مثَّل تمهيداً ممتازاً لتقبل كتابات ابن باجّة، ولتقبّل المشائية عن طريقه.

ولا نعني بلفظ «تمهيد» إلا مناخاً بسيكولوجياً، وليس مرجعية ترتيب زمني، يمنعنا من تأكيدها جهلنا التام بتواريخ هذه الفترة من حياة ابن رشد. وإنّ اختياره للمذهب الموحّدي هو الذي يمكُننا من أن نفهم أن الفلسفة، لأوّل مرة في تاريخها، انتهت إلى عمل في غاية الأهميّة على يد فقيه، هو رجل دين وَرِث القضاء عن سلالته، وواصل العمل في هذا الاتجاه نفسه. وبالمقابل، إذا بحثنا في ما قاد ابن رشد، كفرد، إلى الفلسفة، فإنه يجب أن نلتفت إلى العمل العلمي، مثلما هو الحال في أغلب أمثاله من الفلاسفة .

---

(47) Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy (Paris: Flammarion, 1996), p. 171.

(48) Rubio, «Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrinas de Algazel,» pp. 101-105 et 107-111.

الفصل الثالث

معرفة الطبيعة بصفتها سمواً نحو الله

كان ابن رشد، من بين أبناء أسرته المعروفين، هو أول من اعتنى بما نسميه اليوم «العلوم». ففي عصره، كانت المعرفة بامتياز هي المعرفة الدينية [وتسمى قصراً: العلم]. ولم تُطرق المعارف الدنيوية، غير الأدبية، إلا متأخراً، هذا إن طرِقت، ذلك أنها كانت تثير احترازاً لدى رجال الدين، وفضلاً عن ذلك، تجلّى هذا الاحتراز في المغرب الإسلامي أكثر مما تجلّى في المشرق، حيث انكبّ كثير من الفقهاء، خاصّة من المعتزلة، على علوم الطبيعة، بدافع الفضول إن لم يكن أصلاً بسائق الاختصاص.

تراتب العلوم الدنيوية

إن المنظور الأندلسي موسوم بعمق بالوصية الروحية للباجي الذي كان أحد كبار المراجع الأخلاقية في عهد الطوائف. ففي نصّ هذه الوصية، المحرّر سنة 1081، أي قبل ولادة ابن رشد بنصف قرن على الأقلّ، توسّع هذا المؤلّف بالخصوص في الواجبات الدينيّة للمسلم. وهو لا يذكر من بين العلوم غير العربية الإسلامية التقليدية، إلا علم الفلك. وقد وصف هذا العلم، الذي كان غير منفصل عن التنجيم في الذهنية العامة آنذاك، بأنه «علم سوقي». ولم يكن يقبله

إلا إذا ساعد على «دراسة الكواكب من وجهة نظر علمية»[1].
ويمكننا أن نقول، رغم أنه لا يصرِّح بذلك، أن في ذهنه مختلف «الآيات» التي ذكرها القرآن، وهي علامات صنع الله في الطبيعة.

وبما أن الفلسفة تهدف، بحسب الصيغة التقليدية، إلى أن تشمل كل المعرفة الإنسانيّة والإلهية، فإنّه نَظر إليها، وإلى علمها التمهيدي الذي هو المنطق بأشدّ التحفظ : «ينبغي أن لا نقرأ إلا اليسير من علم المنطق وممّا كتبه الفلاسفة. لأن ذلك مبنيّ على الكفر والزندقة والبعد عن الشريعة. ولا ينبغي أن نقرأ ذلك إلا لفائدة إصدار حكم، وبشرط أن يخدم ذلك الدينَ فحسب. ففي القرآن كفاية»[2].

ظهور علوم الطبيعة

رغم هذا كله، لم يكن ابن رشد استثناءً مطلقاً في وسطه ذاته، فكُتب السِيَر تَذكر نحو ستة رجال برعوا في علوم الطبيعة طيلة القرن الحادي عشر، ونحو عشرة بالنسبة إلى القرن الثاني عشر، فتكون النتيجة الخُمس ثمّ الثُلث من ممارسي هذه العلوم. أما بالنسبة إلى العلوم الصحيحة فالأخبار مختلفة، غير أن النِسَب تبقى في المستوى نفسه، أما الآخرون فهم إما اختصاصيون خُلَّص أو أناس يتعاطون كذلك فنوناً أدبية. ولا ريب في أن هذه الكميّة الضئيلة تثير السخرية في أيامنا حيث يوجد، كما لاحظ ذلك ميشال سيرّ (Michel Serres)، من رجال العلم الأحياء أكثر مما وُجد في تاريخ البشرية، غير أن لهذه الأرقام أهميتها من وجهين.

---

(1) G. Al Hilal, éd., «Wasîya al qâdî Abî-l-Walîd al Bâjî li-Waladayhi,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*, vol. 1 (1955), pp. 18-46 (arabe), 17.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 14.

لجهة الرقم بحد ذاته أولاً، إذ إنه رغم كلام الباجّي، كان رجال الدين الذين يهتمون بالعلم الدنيوي قلّة، ولكن لم يكونوا مفقودين تماماً. وقد ازداد عددهم بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، فمثلاً نشير إلى أنه وُجِد في أصل أشهر مأثور طبي عائلي، هو مأثور بني زهر، رجلان لم يبرعا فحسب في مادة الطب، وإنّما كذلك في الفقه بالنسبة إلى أوّلهما (عبد الملك) وفي الحديث بالنسبة إلى الثاني (ابنه أبي العلاء، وهو نفسه والد أبي مروان الشهير الذي سنعرفه من بين أصدقاء ابن رشد).

أما التزايد الذي تشير إليه هذه الأرقام ثانياً فهو يصاحب تغيراً مهماً في المنظور. فقد اختار العلماء أولاً الرياضيات والعلوم الصحيحة عموماً، لأن الرياضيات يمكن أن تصلح لحاجيات شرعية كعلم المواريث. ويمكنها أيضاً أن تنضاف إلى تكوين «الرجل الفاضل» فتُوسّع مبادئ الحساب التي تمثل جزءاً ملزماً من التعليم الأوّلي. ثم الطب ـ وهو أهم ممثل لعلوم الطبيعة ـ وقد كان مقترناً إما بالرياضيات وإما بالعلوم الصحيحة. ثم تغيرت العقلية، فالرياضيات بعد أن كانت تتخذ للتأمّل الفكري (خاصّة في الفكر الباطني)، قلّ الاهتمام بها وانحصرت في التطبيق العملي كالمحاسبة أو صارت شأن أفراد معزولين، وعلى العكس من ذلك، توكّدت علوم الطبيعة في القرن الثاني عشر، واندرجت ممارستها في نُظم التعليم وحتى في السلالات، مما مكّن من إنشاء تقاليد علميّة حقيقيّة. وقد بقي الطب علماً مفضلاً بامتياز، لم يترك لعلمي النبات والكيمياء إلا حيّزاً ضيّقاً. وقد نحا بسبب ذلك إلى احتكار العقل النظري.

إنّ فهرس مؤلفات ابن رشد شديد التنوع، يشمل ميادين هي في الوقت نفسه عربية خالصة مثل الشعر والنحو، أو إسلامية مثل الفقه، وما يَعتمد على معرفة «أجنبية» (يونانية، وفارسية، وحتى هندية أيضاً) كالفيزياء وعلم النبات وعلم الحيوان والفلك وخاصّة الطب والفلسفة.

وفي هذه الفنون لم يفُتْه من العلوم غير الموسيقى التي كانت آنذاك علماً (وقد برع فيها فلاسفة كبار كالكندي وابن سينا وخاصّة الفارابي في المشرق، وأبي الصلت وخاصّة ابن باجّة في المغرب) وغير علم الكيمياء وهو لم يتحرّر بعد من الخيمياء.

ابن رشد، عقل موسوعي شامل؟

متى باشر العلوم الدنيوية؟ في غياب التواريخ، وطبقاً لمنهج التعليم العام المتَّبع في الأندلس، فإنّه من المحتمل ألا يكون انكبّ عليها قبل مراهقته، بل حتى قبل شبابه. ويمكننا طبعاً أن نستند إلى مجموعة فريدة. فقد قدَّم أبو القاسم الزهراوي الجرّاح القرطبي الشهير في القرن العاشر منهجاً للتعليم جديراً بالملاحظة، في الجزء السادس من الكتاب الثاني من بحثه الكبير. إذ يقول إنه اعتباراً لنفسيّة الطفل، ينبغي أن يتعلّم أولاً في منزل الأبوين، ثمّ يذهب إلى الكتّاب ليتعلّم فيه، فضلاً عن القرآن، قواعدَ العربية والقراءة والكتابة والنحو، ثم يعلّمه شيخ آخر الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وبعد ذلك يأتي دور المنطق والفلسفة، ثمّ في هذه المرحلة فقط يأتي التخصّص في علم مثل الطب. غير أن هذا المخطط، الذي يتضمّن أصداء واضحة من التعليم العتيق، لم يُطبَّق، في كليته على الأقلّ، بما أنه كان بعيداً من نمط التعليم الذي سبق أن رأيناه. فقد كانت الفلسفة ـ نظراً إلى قلّة قبولها ـ أبعد من أن تُمثل مقدّمة لدراسة العلوم، حتى وإن كانت دراسة معمقة. والتفكير الفلسفي كان بالأحرى سبيلاً ممكنة ـ لكن غير ضرورية ـ للممارسة العلمية.

وينبغي أن نلاحظ، فضلاً عن هذا، أن ابن رشد لم يقارب بعضاً من العلوم إلا بصفة غير مباشرة، في شكل شروح على كتب مؤلفين قدامى مثل أرسطو وجالينوس بالخصوص. وهو يكتفي في

هذا الصدد، بمنح توجه خاص موسوم باختياره لمؤلفين أساسيين، لمنهج مألوف؛ إذ إن الحضارة العربية الكلاسيكيّة قائمة في الأغلب على شروح المؤلفات السابقة وحتى على شروح الشروح.

غير أنه يتجاوز هذه المرحلة، في علم واحد على الأقل، هو علم الفلك، فيَصِل به الأمر إلى إجراء المعاينة المباشرة. بما أن هذا العلم يتضمن تمثّل نظام العالم، فقد تعمّق فيه على أمل أن يفضي به الأمر إلى تعديله تعديلاً حقيقياً، ولكن من دون جدوى، إذ بقي ابن رشد في هذا الميدان هاوياً مستنيراً، وقادراً فحسب على المعاينة والحسابات الجزئيّة.

ولكن، فضلاً عن تنوع مراكز الاهتمام لدى ابن رشد، وهذا جدير بالملاحظة، فإنّه كان قادراً في بعض الحالات على تجاوز مرحلة مجرّد الهواية ليسمو نحو التخصّص والممارسة المحترفة. وفعلاً فسيكون خبيراً في الفقه الإسلامي وفي الطب معاً. والحال أن الجمهور لم يكن متساهلاً مع الهواة مثلما تشهد به الطرفة الآتية: في بداية القرن الحادي عشر، ادّعت أرملة في قرطبة أنها حامل منذ سنتين فاعترض أهل المتوفّى إذ إن الحمل قد يغيّر تقسيم التركة، وإذ احتار القاضي في الأمر، بعث بالخصمين إلى فقيه مغرَم بالطب. فأشار هذا الفقيه بعد أن حلّف المرأة إلى أنها قد تكون مُصابة بالرها وهو مرض يصيب الرحم ويسبب حملاً كاذباً. فزجرته هذه قائلة إنها لم تُبعث إليه بصفته طبيباً وإنما بصفته فقيهاً فحسب. ولما عادت القضيّة في ما بعد للمثول أمام القاضي، اضطر إلى الرجوع إلى رأي القوابل[3].

---

(3) Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi'yâr d'al- Wansharîshî* (Madrid: Casa de Velazquez, 1995), p. 412.

وفضلاً عن هذا، فحتى بداية القرن الثاني عشر، كان أشهر الأطباء في الأندلس هم النصارى واليهود. وقد كانوا، بحسب شهادة الفيلسوف أبي الصلت، متفوّقين كثيراً على نظرائهم المسلمين. صحيح أن أبا الصلت قد كتب ذلك في مصر، حيث نُفي، وأن قوله قد يكون متحرَّفاً عن ضغينة، غير أنه يبدو رجعاً لصدى شعور عام، ففي تلك الفترة نفسها، انتهت هذه الحظوة الكبرى للأطباء غير المسلمين لدى الجمهور في فاس، إلى شكوى بحسب الأصول ضد طبيب يهودي «يتعمم ويلبس الخواتم، ويركب الجياد، ويجلس في دكانه من دون أن يحمل الزنار ولا غيار أهل الذمة، وينافس في الأناقة أحسن أشراف المسلمين لباساً»[4].

الطبّ ومحترفوه

يُبيّن هذان المثالان أن الطب آنذاك لم تكن له علاقة تُذكَر بالتصوّر المقنّن الذي لدينا عنه اليوم[5] ولم يكن لقب طبيب يُمنح إلا في حالات نادرة، حالات خدمة الحاكم بالخصوص، وهذا يَفترض حيازة شهرة إما بممارسة شخصيّة غير نظاميّة أو بالانتماء إلى سلالة ذات شهرة في هذه المهنة. وفي أغلب الأحيان، كان الطبيب نوعاً ما هو «من يقدّم علاجاً طبيّاً»، أي إنه كان يقوم بين من يطلب ومن يعطي (أو على الأقل مَن يستجيب إلى الالتماس) نوعاً من العقد يتضمن مساومة: «تعالج المرضَ كذا لدى فلان وأمنحك كذا إذا نجحت في ذلك». وأحياناً يُدفع للطبيب عربون، يسدّده في حال

---

(4) المصدر نفسه، ص 45.

(5) حول ما تبع ذلك، انظر: L. F. Aguirre de Cárcer, «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus, una fetua de Ibn Sahl,» *Anaquel de estudios arabes*, vol. 2 (1991), pp. 147-162.

الفشل، كما قد يحدث نزاع في بعض الأحيان، عند انتهاء العلاج، حول مدى نجاح العلاج، أو حول مقدار الأجرة بما أنه لم يحدَّد إلا شفهياً فإذا رفعت القضية إلى القاضي، استحلف الطرفين، غير أنهما يقسمان أحياناً على مقدارين متفاوتين جدّاً.

إن تسمية «الطبيب» تفترض تعلّماً من الكتب ومهارة معترفاً بها وهي تخصّ أكثر الناس كفاءةً، من دون أن تُغفل النساء، وقد كنّ يسمّين «طبيبات». وفي درجة كفاءة أقلّ على المستوى النظري (وهي واقعية مع ذلك)، ورغم المهارة الحقيقيّة، كانت تُستعمل العبارة المُخففة: متطبّب، الذي يعتبره ليفي بروفنسال (E. Lévi-Provençal) «صنفا من الموظف الصحي العمومي». ويتعلّق الأمر بأشخاص يعرفون وصَفات وعلاجات أثبتت جدواها ولكن لم يضمنها الطبّ القديم. لذلك كان كثير من هؤلاء مراقبين للأسواق وللغش، أي محتسبين. وهي مهنة تتطلب معرفة كثير من التفاصيل الملموسة والإجراءات التجريبية. وينتمي إلى هذا الفريق كذلك محترفو الفصد. أما الدجالون والمشعوذون فهم ينتمون إلى عالم مختلف تماماً: فقد تعرضوا لإنكار المختصين، إلا أنه اعتُرف بهم لدى عدد من القضاة الذي يفرضون فحسب أن تكون رُقاهم وتمائمهم مُعدّة باسم الله وأن تتضمن مقاطع من القرآن. فقد تضمّنت كتب الحديث النبوي غالباً فصولاً في «الطب» جَمعت أخباراً عن الطريقة التي كان رسول الإسلام يعالج بها نفسه أو ينصح بها المرضى من المحيطين به. وقد نافس هذا «الطب النبوي» باستمرار الطب العلمي الموروث عن الإغريق، وكان الأمر يتطلب الكثير من الجدارة لرجال دين مثل ابن رشد ممّن بقوا متعلقين بالطب الإغريقي. وقد اقتُرح في المشرق، في القرنين التاسع والعاشر، لاستبعاد الهواة المضرّين، أن يُجرى امتحان على المترشحين، ويبدو أن الفكرة لم تطبّق كثيراً في الأندلس.

مراتب التعليم والعلاج

إذا كان المشرق قد عرف من وقت مبكّر جداً المستشفيات التي حظي بعض منها بشهرة واسعة، والتّي كان يجري داخلها في الوقت نفسه العلاج والتعليم السريري، فإنّه لم يثبت وجود أي مستشفى في الأندلس قبل القرن الرابع عشر. فقد كانت توجد على أكثر تقدير، بنايات عموميّة تستقبل مرضى، ولم يكن الطلبة يؤمُّونها، وإنما كان عليهم أن يكملوا تعلّمهم في أمكنة أخرى، كانت في بعض الأحيان في الضفة الأخرى للبحر المتوسط.

وبالمقابل، ازدهرت، منذ القرن العاشر، مدارس خاصّة شهيرة، ولاسيّما في قرطبة، نذكر منها مدرسة أبي القاسم الزهراوي الشهير، الذي جعل كتابه **الجراحة** وقد ترجم إلى اللغات المحليّة مثل الأوكسيتانية(*) اسم أبولكازيز مشهوراً جداً في أوروبا. غير أن ابن رشد سيشهد هو نفسه بأن أحداً من معاصريه لم يحفظ تراثه.

لذا، يكون الأقرب إلى الصواب أن نُلحق مثقفنا الشاب المولَع بالعلم، بنمط ثالث من التعليم هو إشراف أستاذ على تعليم فرد أو مجموعة أفراد. فقد كان التقليد العائلي الذي تمدّنا الأندلس بأمثلة كثيرة منه، ملائماً بهذا النظام من التعليم، لأنه يسمح بعفوية كبيرة في العلاقات بين المعلّم والمتعلّم، بل كان نقل المعرفة ممكناً من الأب إلى ابنته، وهو مثال أبي مروان بن زهر وابنته أم عمرو التي ستعالج نساء شرفاء الموحدين وأبناءهم وعبيدهم، وتقدّم نصائح لعلاج الرجال.

وإذا كان هذا التعليم في المشرق يقتضي كتباً، بالخصوص على

(*) الأوكسيتان (Occitan): لغة غاليّة ـ رومانية في جنوب فرنسا.

شكل سؤال/ جواب، فإنه كان في الأندلس يجري خصوصاً بالنقاش والمباحثة. فبعد أن يُحصّل التلميذ تعليماً نظرياً أوّلياً، يرافق الأستاذ في زياراته الطبيّة. وكان بعض المنظرين يطلبون إلى الطبيب عمل جُذاذة تبيّن أعراض المرض وتشخيصه ومداواته. هذه الجذاذة تصلُح في حال وفاة المريض وشكوى أسرته ليفحصها مختصّ كفؤ، إلا أنه، إذا كانت هذه الممارسة قد روعيت، وهو ما نجهله، فإن الجذاذة أفادت الطلبة من دون شك. ومبدئياً، يتواصل هذا التعليم حتى يحصل التلميذ على «إجازة الممارسة». غير أنه لم يكن كل من حمل لقب طبيب قد حصل عليها، إذ إن هذا اللقب ناجم عن الشهرة أكثر منه عن الشهادة.

وعلى وجه العموم، كان علاج الأمراض يجري بطريقة المغايرة أي يعالَج كل انحراف في الصّحة بواسطة مستحضرٍ يجمع خصائص مضادّة طبقاً لنظرية جالينوس. وهذه النظرية تنصّ على أن المريض يمثل توازناً خاصّاً بين «الخواصّ الأربع» و«الأخلاط» كالدم والصفراء... إلخ، وهي تؤلف زوجاً زوجاً معيار الحرارة والبرودة، وتنشأ العلة عند إفراط هذا الخلط أو ذاك، فيُزيل منه الطبيب الزيادة مباشرة إذا كان ذلك ممكناً، كأن يكون ذلك بالفصد، أو يتناول المريض عقاراً ذا خاصيات مضادة لخاصيات الخلط المعنيّ؛ وقد نشأت على هذا الأساس تدقيقات كثيرة تأخذ بالاعتبار علم التشريح والبيئة... إلخ. وقد دعا بعض الأطباء كأبي الصلت في رسالته بمصر إلى محاورة المريض عوضاً عن استعمال الأدوية، غير أنهم لم يحظوا بالاهتمام.

إن العلاج بالعقاقير، وبصفة عامة نظرية الأخلاط التي تكمن وراءه، يمثلان بالفعل ميزة خاصة لا نكاد نشعر بها في عصرنا، غير أنها كانت في القديم تحظى بشهرة واسعة: فإلى جانب تلبية حاجة

الجسد، الحاصلة بالشفاء الذي تُتيحه فعلاً هذه الطريقة في التشخيص، تضاف تلبية حاجة الروح التي تعتقد أن سراً ما من الطبيعة قد اختُرق وكأنما دجَّنه الإنسان. ولا يتوقف التراتب بين الطبيب والمتطبب على هذه المسألة، بما أن كلاً منهما ينتهي إلى النتيجة العملية نفسها، وإنما يضيف إليها الأول مجد المعرفة. فالطبيب لا ينجح في عمله بالحظ فحسب، وإنما لأنه يعرف الجوانب الخفيَّة من عالمنا.

وهنا يحدث انشقاق في عقلية الجمهور، فهو قد لا يعتبر غير هذه القوة السحرية، فيلجأ عندئذٍ إلى السحرة وصانعي التمائم... إلخ. ولكنه إذا افترض أن الطبيعة تتبع نظاماً وأن قدرة الطبيب لا تتحقق إلا إذا كان قادراً على فهم منطق هذا النظام، فإن الباب يفتح حينئذٍ للبحث العلمي بالمعنى الحقيقي مثلما تصورناه على الأقل حتى القرن العشرين، أي المنظم حول فكرة قوانين الطبيعة.

غير أن الفكرة ليست إسلامية ذلك أن القرآن لا يعترف إلا بـ «سنة الله» أي حقيقة أن الله، وهو قادر في كل لحظة على إعادة خلق عالم مختلف تماماً عن السابق، يوجب على ذاته أن يتابع «الانتظام» في سيرورة الظواهر والأحداث التي لا يخرقها إلا الله وحده عبر المعجزات. وفكرة النظام جوهرية في الفكر الإغريقي وهي المدلول الأول للفظة كوزموس «الكون»، وبالتالي تحيل كل دراسة كوزمولوجية، وكل بحث في العالم تحت أي شكل كان إلى وجود قوانين. ويكتفي الفيلسوف العربي المستوحي من الهلّينية بمصادره أن «سنة الله» تمثل القاعدة وأن المعجزة تمثل الاستثناء، وأن الانتظام وحده، بالتالي، يستحق أن يؤخذ بالاعتبار. أما بالنسبة إلى اللاهوتي، فالأمر قد يكون غير ذلك.

نلاحظ من خلال هذا تَشكّل منظور مخصوص متمثل في اعتبار

البحث في الثوابت ثم في منطق وجودها بمثابة المهمة الدينية الحقيقية. فالطبيب الذي يقدّم تصنيفاً للأعراض ويصلها بترسيمات تفسيرية يلِجُ نوعاً ما إلى مجال «الغيب» الذي يخصّ به القرآن الله. إلا أن هذا ينطوي على مجازفه. لذلك كان كثير من الأطباء يكتفون بالحصول على نتائج عملية من دون أن يروا في النظرية إلا مساعداً لعملهم، وهي على الأكثر مصطلحات يحفظ طابعها الباطني فن الإلغاز الذي يتعلق به العالم الإسلامي كثيراً. غير أن أطباء آخرين قد نوَّهوا بقيمة النظرية في حدّ ذاتها. وإن هذين الجانبين يلتقيان لدى أساتذة ابن رشد الشاب.

شيوخ ابن رشد وملهِموه

إنّنا لا نُرجع اهتمامه بالعلوم إلى تعليمه التقليدي. فقد كان شيخه في الآداب أبو بكر بن سمحون أو سمجون، يدرّس، لا القرآن والنحو فحسب، بل كذلك الرياضيات. ولكننا لا نعرف إذا ما كان يذهب في ذلك إلى أبعد من مبادئ الحساب. ولم يكن هذا استثنائياً تماماً مثلما سبق أن رأينا.

ورغم أن ابن رشد قد درَس مختلف العلوم كالفلك وعلم الحيوان. . . إلخ، فإن كُتَّاب السيرة الأندلسيين لا يتحدثون إلا عن دراساته الطبية، ويذكرون أبا مروان بن جريول (تعريب غدريول (Gudriol)) البلنسي بصفته أستاذاً له. وكان هذا الشخص المعروف أيضاً تحت اسم ابن قَبُرّاط قد غادر مدينته الأصلية ليستقر في قرطبة. وإذ يبدو أنه لم يكن هو في حد ذاته وجهاً بارزاً جداً، فينبغي أن نشير إلى أنه كان تلميذاً للطبيب والصيدلي، وخاصة عالم الفلاحة الشهير ابن وافد (حوالى 1007 ـ 1074).

ولكي نحاول أن نحدد روح هذا الخط من التعليم الذي انتهى إلى ابن رشد يمكننا الانطلاق من بحث ابن وافد في الفلاحة:

المجموع الذي ليست نسبته إليه مؤكدة تماماً. غير أنه يُمثِّل نقطة التبئير لعمله. وهو كتاب تطبيق يُكثر من التفاصيل، المصورة أحياناً، رغم أن ابن وافد لا يشير إلى تجاربه الخاصة التي نملك عنها شهادات مثل توطين النباتات، وربما تلقيحها الاصطناعي. وهذا من صنع عالم نبات أكثر مما هو من صنع خبير فلاحي. وفضلاً عن هذا، فقد كان، في الأندلس، أولَ من درس الأعشاب لحد ذاتها وليس للصيدلة. ورغم أنه كان طبيباً فقد كان يفصِّل المسائل ويُحيل التطبيق الطبي إلى كتاب آخر وهو الكتاب الذي خصصه للعقاقير المفردة، جامعاً فيه قائمة ببليوغرافية واسعة، منبِئاً عن تمرُّس كبير ببعض الأدوية الخاصة في موطنه بجهة طليطلة. ويبدو أن مؤلَّف ابن باجّة كتاب **التجارب** (وهو ضائع) قد استدركه وكمّله.

ولكن الأهم من هذا كله أن هذا المجموع لابن وافد مثّل مرحله مهمة في التعليم العلمي في إسبانيا الإسلامية، وهو تأليف متوازن، نظامُ عرضِه أكثر شمولية مما هو عند علماء الفلاحة اللاتين الذين يعتمد عليهم مع هذا. ذلك أنّ تعليم ابن وافد من الكتب معمَّق بقدر تعمق مهارته التجريبية. فهو يذكر المؤلفين اليونان واللاتين، وكذلك المشارقة بعدد صغير، ولكن في مرات كثيرة، وهو في بعض الأحيان لا يرى حاجة إلى ذكر مصدر مخصوص فيُدلي برأي يعزوه إلى «الحكماء» عامة.

تُبيِّن إذن سلالة ابن وافد ـ ابن جريول بواكير أندلسية لتراث علمي منظم يلائم تكوّن فكر جامع. إلا أنها لا تفسر ظهور فيلسوف متشبِّع بنصوص الإغريق.

هل عرف ابن رشد ابن باجّة؟

ظنّ بعضهم أن ابن رشد الشاب عرف ابن باجّة شخصيّاً. وابن باجّة من مواليد سرقسطة، الإقليم الأكثر استقلالاً عن المؤسسات

الدينيّة الكبرى، والمحتك بفضل خليط من الجاليات بالأفكار والكتب الواردة من المشرق. وقد قرأ الفارابي فاكتسب قامة الفيلسوف المؤكد. غير أنه مات على آخر تقدير حين بلغ ابن رشد سنته الثالثة عشرة.

وقد رجع الباحثون إلى الإشارة التي ذكرها المؤلف المشرقي الوحيد والمتأخر، ابن أبي أصيبعة (توفي سنة 1270) التي بمقتضاها: «اشتغل ابن رشد بالتعليم والطب لدى أبي جعفر بن هارون وخالطه زمناً طويلاً وأخذ عنه الكثير من العلوم الحكميّة»[6] غير أن هذه العبارة، بجفافها، تطرح كثيراً من المسائل.

فابن هارون لم يكن مجهولاً، وهو أصيل تُرجالة، تخصّص في طب العيون. وهو مذكور بصفته مرجعاً في الصيدلة بقدر ما هو مرجع في الحديث النبوي، ممّا يضعه وابنَ رشد ضمن الفريق الصغير نفسه من رجال الدين المولَعين بالعلم القديم. ويمكن أن يُعتبر مدرّباً جيداً، بما أنه، بحسب المؤرخ المشرقي، كان يعرف بإتقان العلوم الفلسفية، وكان متضلّعاً في أرسطو وغيره من فلاسفة العصور القديمة. ولكننا لا نعرف من أين اتخذ هذه الميول، ولا حتى متى اتصل به ابن رشد.

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية فابن هارون لم يَبرُز على الساحة إلا عندما سُمّي طبيب العامل الموحّدي على إشبيلية، الخليفة بعد ذلك، أي بعد سنة 1149. وهذا قد يفيد أمرين: فمن ناحية، حتى إذا

(6) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fi Tabaqât al- atibbâ. Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIe chapitre. Médecins de l'Occident musulman*, publié, traduit et annoté par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine (Alger: Ferrari, 1958), p. 133, ترجمة معدلة.

كان قد وجّه ابن رشد إلى أرسطو ـ وهذا الأكثر احتمالاً ـ فإنّما يكون ذلك بصفة متأخرة نسبياً فقد توجه مثقفنا الشاب (ابتداء من الثالثة والعشرين من عمره) صراحةً نحو المفكر الإغريقي، ومن ناحية ثانية، فإنّ ابن رشد لم يخطُ هذه الخطوة الحاسمة إلا من داخل الثورة السياسية ـ الدينية التي جسَّدها الموحدون.

إن النقطة الأولى لا يدعّمها أي دليل واضح، لذلك نقتصر على الافتراضات: إما أن يكون ابن هارون عرف مؤلفات ابن باجّة، وإما أن يكون تعلّم عن طريق موازٍ له. والفرضيّة الأولى معقولة، بما فيها من إمكانيّة التقاء شخصي بين الرجلين. فقد اضطر المفكّر السرقسطي إلى الهجرة من بلده، إذ استولى عليها النصارى، فكان في إشبيلية سنة 1136. ولا شك في أنّ ابن هارون قد خالطه، إذ كان هو نفسه في هذه المدينة. أما توازي المسار فهو أعسر تصوّراً، نظراً إلى التوجهات المتباعدة لعقليتي الرجلين. فابن هارون رجل يجمع علم الدين وعلم الطبيعة أما ابن باجّة فلا يهتم بالعلم الأول، إذ هو رياضي قبل كل شيء. وقد بدأ مجموع دراساته العلميّة، حسب شهادته، بالموسيقى وعلم الفلك ثم ألمّ بعد ذلك بعلم المنطق بقراءة الفارابي، قبل أن يفرغ للطبيعة أو فلسفة الطبيعة.

إلا أنه، في كلتا الحالتين، يبقى علم الطبيعة، تدقيقاً، ميدانَ التقائهما. والحال أن هذا العلم يقوم بدور المحور لأنّه يربط بين الفلسفة والممارسة العلميّة، ففيه تتحقّق بالفعل صيرورة عقل الأشياء والإدراك المفهومي لها، وهو نشاط يمثل خصوصيّة الإنسان. وقد مكّن هذا ابن باجّة من إعادة النظر جذرياً في مسألة الفلسفة ضدّ انتقادات الغزالي الذي زعم أنه يمكن تعويضها بالتجربة الصوفيّة.

وقد كانت نقطة انطلاق ابن باجّة، في صياغتها على الأقل، هي نقطة انطلاق الغزالي نفسها: غاية الإنسان هي السعادة القصوى

غير أنه، إذا كان المؤلف المشرقي، تبعاً للصوفيّة، يعتقد أنها تكمن في تعذيب الذات وفي «المعرفة الذوقيّة» لله، فإن المؤلف الأندلسي لا يعتقد أن مثل هذه السعادة ممكنة، وهو يتّهم شخصيّة الغزالي نفسه: «إنّها هي محض افتراضات وأشياء تقلّد الحقيقة، لأن ما يظهر بجلاء في حياة هذا الرجل، أنه لم يصل إلى هذا الصنف [من اللذة العلميّة] ولا حتى غيره ممن هم أجدر منه، وأنه أضل أو ضلّ هو نفسه بأوهام الحقيقة. وبالفعل فهذا مبيّن لمجرد جعله من الغاية ـ تجلّي العالم المعقول ـ جزماً والتذاذاً بالعجائب التي يراها المرء في هذا العالم. وهو يقدم كمثال على هذا، المدنَ الكبيرة: فالرجل يستمتع بالمجيء إليها وتأمّل دلائل مزاياها ودلائل أجزائها فكيف [يكون الأمر على هذا النحو] بخصوص العالم المعقول . . .»[7]؟

إن الصوفي لا يتوصّل إلا إلى فكرة أو «شكل روحي» فردي، أي مظهر خادع للحقيقة. ويَظُن عن جهل أنه توصّل إلى المعرفة الخالصة. وفي الواقع تفترض هذه المرورَ بمعرفة الأشياء وهذه بذاتها تصدر عن العقل.

ويؤكد ابن باجّة، متجاوزاً في ذلك أرسطو نفسه، أنه توجد جواهر مجرَّدة عن العلاقة بالمادة، وأن العقل الإنساني قادر على إدراكها رغم ذلك: «مَنْ يحترف علم الطبيعة يرتقِ بعد ذلك إلى درجة أخرى حيث ينظر في المعقولات، لا بصفتها معقولات مسمّيات مادية أو روحية وإنما من حيث إن المعقولات هي إحدى موجودات العالم. ولنفترض أن شيئاً من الأشياء اكتسب معقولاً معيّناً: فإن علاقته بالمعقول المفترض هي علاقة هذا المعقول

---

(7) M. Asín Palacios, «La «carta de adiós» de Avempace,» *Al-Andalus*, vol. 8 (1943), pp. 1-87 ar., pp. 21-22 ar. / 54 trad.

ترجمة معدلة قليلاً.

المفترض بشخصه، حتى أن هذا الصنف من المعقول يصير حداً وسطاً لهذه العلاقة. فهذا المعقول من الدرجة الثالثة، لا يتّحد به الإنسان إلا بواسطة المعقول الأول»[8].

هذه المعرفة المباشرة للغيب التي تقيم علاقة العقل الإنساني بالعقل الفاعل، أي الفيض الأسمى ممكنة في الدنيا وهي تمثل الكمال الأخير للعقل الإنساني، وهي أكثر اكتمالاً من الكمال الفطري الذي يكمن في اكتساب قوى مرتبطة بموضوعات محدّدة والذي هو بالتالي كمالٌ معرّض للفساد. وعلى العكس، فإن اتحاد العقل المكتسب بالعقل الفاعل هو حقيقة ذو طابع إلهي فالفرد لم يعد إذن يدخل في الحساب. وهذا ما يقود ابن باجّة إلى الإقرار بأنّ العقل الإنساني يكوّن وحدة لا يزيد الأفراد على أن يشاركوا فيها.

لدينا الآن، العناصر التي ستكوّن في ما بعد فكر ابن رشد. كيف عرفها؟ لا نعلم ذلك. ربّما كان ابن هارون واسطة نقلها إليه، وربّما نهل هو وابن رشد من ابن باجّة كما زعم ابن باجّة نفسه أنه فعل ذلك لفائدته تجاه الفارابي فهو يقول إنه، من خلال نصوص الفارابي القليلة التي وصلت إلى إسبانيا، استخلص الغاية المقصودة ولكن هذه النصوص لم تمنحه محتوى المنهج، وإنه هو نفسه الذي تَعرَّفه انطلاقاً من نصّ أرسطو وبالخصوص الإتيقا إلى نيقوماخوس.

وابن رشد، في الطور الأوّل من نشاطه الفلسفي، لا يُبِين فحسب عن معرفة جيدة بنصوص ابن باجّة، بل يُظهر تبعية حقيقيّة له. وسيكون عليه إذن أن يتمثّل فكراً سيرميه مناصرو الرؤية التقليدية، مثل مؤرخ الآداب ابن خاقان، بالإلحاد صراحة.

(8) M. Asín Palacios, «Tradato de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre,» *Al-Andalus*, vol. 7, no. 1 (1942), pp. 1-47, pp. 17 ar. / 36-37 trad.

الفصل الرابع

شخصيّة ملتزمة ولكن متكتِّمة

لما دخل ابن رشد سنّ النضج، أبانَ عن اختيارات محدّدة جيداً. وبما أنه وريث سلالة قضاة فسيسلك الطريق نفسه إلا أنه لن يكون كذلك فحسب: إذ اعتمد على تيّار، وُجد من قبل، ضعيف كميّاً، إلا أنه كان متنامياً، لكي يوسّع النشاط العقلي خارج العلوم الدينيّة والعلوم العربيّة التقليديّة نحو العلوم الدنيويّة ومعرفة العالم. ورغم كونه حفيداً وابناً لخدّام مخلصين للحكم المُرابطي، فقد تجاوز احترام البنوة ليتخذ موقفاً مناسباً للحركة الثورية التي كانت تكتسح موطنه، حين كان هو نفسه بين العشرين والخامسة والعشرين من عمره، أي في سنّ التحمُّس الأيديولوجي. وهكذا كان اختياره لتجديد ديني معقلن يُدعّم ميله إلى تجاوز لا يتنكَّر للدراسات التقليديّة ويضمن سيرورة تكوّنِ معرفة شاملة.

ابن رشد الذي لا يُدرَك

ولكن هذه عمليّات اتخاذ مواقف فكرية. أما الشخص نفسه فيمتنع عنا. ماذا نعرف عن مظهره الجسدي؟ لا شيء تقريباً. في مدحيته لابن رشد، الشاب الفتي، يصفه ابن قزمان بالوسيم ولكن ألا

يمكن أن يكون ذلك مجرد عبارة مجاملات فحسب؟ وعلى كل حال، يقول خبر آخر، إنه كان سميناً، إلا أنه لم يكن يطعَم - في ما يُذكر - إلا مرة واحدة في اليوم. وإنما في شهادة عرضية في بحثه الطبي الكبير نعرف أنه كان يشكو التهاباً مزمناً في المفاصل في اليدين والساقين جرّاء علاج سيئ لحمّى، سبّب التهاب الأعضاء.

اللحية والعمامة

تُبيّن أغلب صور ابن رشد المنتشرة في أوروبا المسيحيّة، ابن رشد شخصاً ملتحياً ومعمّماً. وهذا التمثيل المقولب تدعمه وضعيّة الخضوع المعزوّة عادة إلى ابن رشد، إذ نراه أحياناً ساجداً عند قدمي توما الأكويني (Thomas d'Aquin) أو الكنيسة. أما خاصية اللحية والعمامة التي يعزوها الغربيون إلى كل شرقي حقيقي أو مندمج (مثل اليهودي) فتستحق بعض الملاحظات. إن اللحية يتخذها البالغون غير أنها قد تُقصَّر في بعض الحالات، بل قد تُمرط جزئياً. وكان «المتنمقون» يخضّبونها، منذ المثال الذي قدّمه في بداية القرن التاسع الفنان الشهير زرياب. أما اتخاذ اللحية كثَّة ومن دون عناية فقد كان علامة تقوى. لذا (ويا للمفارقة) فإنه عندما صَوَّر رسامو العصر الوسيط أو عصر النهضة ابن رشد بلحية كثة معتقدين مماثلته لأفلاطون الذي يميّزه عنه اللباس فقط، فإنّهم أكدوا في الواقع، ومن دون قصد، صفته كمسلم جيد.

أما العمامة فليست غطاءً للرأس فحسب وإنما هي رمز وعلامة على الجاه. ولم تذهب الأندلس إلى الحدّ الذي ذهب إليه الأتراك، في ما بعد، بالعمائم الضخمة التي يُغرِب الأعيان في التزيّي بها والتي تُنحت حتى على شواهد قبورهم، وإنما تبنت هذه الدُّرجة بتأثير بربري. ورغم ذلك، لم تُزح العمامة القلنسوةَ التي كانت مستعملة من

قبل. وإذا كان ابن رشد ينتمي إلى الشريحة الاجتماعية التي تتعمّم في أثناء نشاطها العمومي وحتى في الشارع، فإنّ تصوّره رجلاً معمّماً على مكتبه لا معنى له.

وعلى وجه العموم، فإننا نعرف أن ابن رشد لم يكن يهتم بحسن لباسه، فإنه سجّل باعتزاز أن أحد الأمراء لمّا قُدّم إليه وأراه ما هو قادر عليه، خلع عليه خلعة شرقيّة، فإن همّه الإهداء أكثر مما هو الخلعة. وسيذكر أحد شهود سِنيه الأخيرة أنه كان «رث البزة»[1]. في الوقت الذي كان يتبوأ فيه وظائف عالية.

وإذا مجّد الناس قوّته على العمل فإننا نستشف خصائص أخرى من خلال الطرفة الشهيرة الآتية: «حُكي عنه أنه لم يدَع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله»[2]. ورغم أن الترتيب الزمني لم يُحترم هنا، إذ إن الحدث الأوّل قد وقع حين بلغ ابن رشد الثانية والأربعين، فمن المنطقي في النظام الإسلامي التركيز على برّ الابن الذي يمثّله إهمال الدراسة ليلة المأتم الطقوسي. وقد رأينا أن بِرّ الابن هذا كان موصولاً بإجلال حقيقي للجدّ الذي لم يعرفه ابن رشد مع ذلك. أما الزواج، فلئن اعتبره الشاهد ثانوياً فينبغي أن نلاحظ أنه تحدّث عنه كمفرد. فبما أن الإسلام يستنكر العزوبة، فقد تزوّج ابن رشد على الأرجح في سِنيهِ العشرين. ولكنّه لم يكن متعدّد الزوجات. ونعرف فضلاً عن هذا أنه أنجب على الأقل ولدين أكبرهما أبو القاسم أحمد الذي لا نعرف تاريخ ولادته، والذي

---

(1) Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fî Tabaqât al-atibbâ. Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIe chapitre. Médecins de l'Occident musulman*, publié, traduit et annoté par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine (Alger: Ferrari, 1958),

(2) Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-Kitâb al-Sila*, ed. Francisco Codera, 2 vols. (Madrid: [n. pb.], 1887-1889).

سيواصل خط الأسرة في القضاء. والثاني أبو عبد الله وقد ولد هو أيضا في تاريخ لا نعرفه. ومثلما تعلّم ابن رشد على أبيه، لقَّن ولديه جزءاً من علمه، ولا شك في أنه لقّن أكثر ثاني ابنيه الذي كان يتابع الدراسات الفلسفيّة وسيصل التفاهم بين الأب وابنه إلى شيء من التعاون.

ويُحتمل أن يكون ابن رشد أنجب أبناء آخرين، إلا أن كاتباً أوروبياً واحداً من القرن الثالث عشر يتحدّث في صيغة الجمع عن أبناء لابن رشد من دون أن يُدلي بأي توضيح. كما نجهل إذا ما كان ابن رشد أنجب بنات، غير أنه كان من الطبيعي ألا يُذكرن.

رجل متواضع وحذر

كيف نُظر إلى هذا الرجل من قِبل معاصريه؟ تختلف الرؤى بحسب تقدير الملاحظ: فالمدّاح لا يهدف إلا إلى المصانعة، وهو يبقى في الغموض خصوصاً وأن الشاب الذي تحدث ابن قزمان عنه لم يُعرَفْ بعد خيره من شره اللهم غير قصائد تُظهر حُسن طالعه وسعده عند ولادته(3).

إنه، بأخلاقه السامية، نزيه وشفاف،
إنه ملاذ كل طالب معرفة،
ما كان لأبيه من فضائل هي عنده بالفطرة(*).

غير أننا نجد هذا الصنف من العبارات العامة في الجملة

---

(3) Ibn Quzmàn, *Todo Ben Quzmàn*, editado, interpretado, medido y explicado por Emilio García Gómez, 3 vols. (Madrid: Gredos, 1972), t. 2, pp. 550 - 551.

ترجمة معدلة ولكنها تأخذ بعين الاعتبار إصلاح النص من قِبل الناشر.

(*) ترجمة بتصرف. انظر ديوان ابن قزمان، تحقيق ف. كورينطي، (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1980)، ص 712..

الافتتاحية للنبذة التاريخية التي خصّصها له مؤرخ الطب المشرقي ابن أبي أصيبعة: «مشهور بالفضل ومعتنٍ بتحصيل العلوم»[4]. لذا أحس هذا الكاتب بالحاجة إلى تكميل هذه العبارة المقولبة بشهادة زميل لابن رشد: «حدّثني القاضي أبو مروان الباجّي قال: كان القاضي أبو الوليد ابن رشد حسن الرأي ذكيّاً [...] قوي النفس»[5].

وتُبيّن هذه الملاحظة الأخيرة أن معاصري ابن رشد الأندلسيين كانوا حسّاسين جداً حيال نشاطه العلمي والخصال التي كان عليها: «وكان على شرفه أشدّ الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً [...] وكان على تمكّن حظوته عند الملوك وعِظم مكانته عندهم، لم ينفِقْ جاهه قط في شيء يخصّه ولا في استجرار منفعة لنفسه، وإنما كان يُقصِره على مصالح بلده خاصة ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة»[6]. هذه الجملة لابن الأبّار الأندلسي، ردّدها حرفياً تقريباً المغربي الأنصاري بعد أربعين سنة[7].

وفضيلة الحذر هذه قد شدّد عليها كذلك الصوفي الفيلسوف ابن سبعين، الأندلسي الأصل والذي عاش في شمال أفريقيا ومصر ومكة. وهو الذي قدَحَ فيه مع ذلك بشدّة بصفته مؤلفاً. «وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصوّر غير مدرك. غير أنه إنسان جيّد وقليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه»[8].

(4) Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fi Tabaqât al-atibbâ.*

(5) المصدر نفسه.

(6) Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-Kitâb al-Sila.*

(7) أبو عبد الله محمد بن محمد عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ج 6، ص 25.

(8) عبد الحق ابن سبعين، **بدّ العارف**، تحقيق جورج كتورة (بيروت: دار الأندلس، 1978)، ص 143.

الشخصيّة النزيهة والرجل المتواضع، هاتان هما السمتان اللتان يَعترف له بهما كل من كتبوا عنه بمن فيهم خصومه في المذهب. وهما خِصلتان جديرتان بالنظر. فقد كان الفساد آنذاك شائعاً وكان الفخر الذي يمثل أساس العقليّة العربية الجاهليّة مستشرياً، رغم تعاليم القرآن.

وطني أندلسي

ركّز المستعرب م. كروز هيرنانديز (M. Cruz Hernández) كثيراً على ما سمّاه «أندلسية» ابن رشد[9]. وقد جمع له نصوصاً مختلفة تُبيِّن حَميّته لمسقط رأسه ولمناخه وأهله وحتى طعامه. وفي هذه الوطنيّة مظهر من الودّ رغم أنها لا تخلو من غموض. وبالفعل فقد يصبح هذا الشعور ضيّقاً أحياناً، ويمكن أن يؤول إلى الشوفينية الصريحة، مثلما هي الحال عندما يعارض ابن رشد خصال قرطبة بخصال إشبيلية، رغم أنها لا تبعد كثيراً عن قرطبة، بل أكثر من هذا، إذ تجعله طرفة مشهورة[*] يعتبر مدينته بمثابة المكان المفضل للعلم، في حين تكون منافستها مكاناً للّهو. ولكن ما القول في مياه الوادي الكبير، وهي ألذ عندما تكون أقرب من مصدرها، أو في الخرفان ذات أجمل الأصواف؟ إن العقول الكبيرة ليست بمنأى عن بعض الصغائر!

(9) دراساته كلها مجمّعة في: M. Cruz Hernandez, *Abû - l - Walîd Ibn Rushd* (Averroes). *Vida*, obra, *pensamiento, influencia* (Cordoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986).

(*) يشير المؤلف إلى قول ابن رشد: والله ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم في إشبيلية، فأُريدَ بيع كتبه، حُملت إلى قرطبة. وإذا مات مطرب بقرطبة، فأريدَ بيع تركته، حُملت إلى إشبيلية.

إنكار الجاهلية

وفي ما يتجاوز هذه المسائل الصغيرة، فإن الوطنية قادت ابن رشد إلى طرح بعض المسائل الجوهريّة، ضمنياً. ولكي نَفهم هذا، ينبغي أن تتذكر أنه في العالم الإسلامي، وأكثر من أي مكان آخر، كان التوهّم بأن كل شيء، يتعلق بمنتجات العقل، قد بدأ مع انتشار الإسلام، فكرةً حاضرة كليّاً في إسبانيا. غير أنه من الطبيعي أن يعتمد العلماء على من سبقهم من السكّان المحليين. فقد أبان مؤرخو العلوم حتى أواخر القرن العاشر وفي دوائر قريبة جداً من الحكم الإسلامي عن «بقايا للعلم الإيزيدوري» أي الذي ألّفه في بداية القرن السابع القديس إيزيدوروس[*] (Isodore) «الإشبيلي»[10] غير أنه منذ فترة الخلافة، نزعت المرجعية العربية إلى التفرّد بالمجال، فأقصيت ذكريات الماضي المحلّي نهائياً. وقد يكون لهذا أسباب سياسيّة مثلما هو الشأن في حال ابن جلجل (آخر القرن العاشر) الذي لا يعترف عن قصد في كتابه طبقات الأطباء بكلّ من كانوا في عصره يمارسون الطب ممّن هم خارج دائرة الخلافة، وبالتالي غير المسلمين من يهود ومسيحيين[11]. ولكن الأسباب، في أغلب الأحيان، كانت متعدّدة.

لقد جعل مؤرخ الأفكار صاعد الطليطلي من نفسه لسان حال

(*) إيزيدوروس الإشبيلي (حوالى 560 - 636): أسقف إشبيلية، من آباء الكنيسة. تعتبر مؤلفاته مرجعاً مهماً لدراسة العصور الوسطى (المنجد).

(10) انظر قائمة معرض: *El legado científico Andalusí:* [exposición], Museo arqueológico Nacional, Madrid, Abril-junio 1992, pp. 9-13, 127-128, 132 et 191-198.

(11) انظر: M.-G. Guesdon, «Les *Tabaqât al-atibbâ wal-hukamâ d'Ibn Juljul,* une condamnation du régime âmiride,» *Cahiers d'honomastique arabe, 1988 - 1992 (1993).*

هذا الجهل الطوعي لمعاصريه. فبعد أن بَيّن أن المناطق الشديدة البرودة أو الشديدة الحرارة لا يمكن أن توجِد نشاطاً للعقل، يضيف حالة الشعوب التي رغم أنها تنتمي إلى مناطق معتدلة، فإنها لم تنتج شيئاً بحسب رأيه، مجسدة بذلك إرادة الله: «وأما الجلالقة والبرابرة، وسائر سكان أكناف المغرب من هذه الطبقة، فأمم خصّها الله عز وجلّ بالطغيان والجهل»[12]. ويوضح بعد ذلك: «... وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم، لم يشتهر عندنا من أهلها أحد بالاعتناء به. إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك روميّة، إذ كانت الأندلس منضمّة إلى مملكتهم. ولم تزَلْ على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة (تموز/ يوليو 711)، وتمادت على ذلك أيضاً لا يُعنى أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة، وعلم اللغة، إلى أن توطّد المُلك فيها لبني أميّة، وبعُد عهدها بالفتنة، فتحرّك ذوو الفهم والهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق... »[13].

ومن السهل بيان أن هذا التحليل يرجع إلى مجرّد الحكم المسبق والعمَهْ. فقد استعمل المسلمون في الأندلس إنتاجاً إسبانيّاً يرجع إلى ما قبل الإسلام، لكن من دون أن يعترفوا بذلك. مثلاً، لا تزال لدينا ترجمة أنجزها مسيحيّ ومسلم معاً للمؤرخ اللاتيني الإسباني من القرن الخامس: أوروز (Orose)، وهي ترجمة قد تركت أثرها حتى في المسعودي، المؤرخ المشرقي من دون أن يذكره أحد صراحة. وكذلك، لا يمكن أن نُنكِر حضور كاتب لاتيني آخر هو

(12) Sâ'id ibn Ahmad Andalusî, *Kitâb tabakât al-uman* (*Livre des catégories des nations*), trad. Régis Blachère (Paris: Larose, 1935), p. 37.

(13) المصدر نفسه، ص 120.

قلْملّوس (Columelle)، عالم الفلاحة في القرن الأول بعد الميلاد، لدى المؤلفين الأندلسيين بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر، ولا يمكن تفسير الأمر ذلك إلا بوجود ترجمات، لجزء على الأقل من الإثني عشر جزءاً من كتابه: **في الريف** حتى وإن لم تُذكر هذه الترجمات في أي موضع، وحتى أن لم تصلنا. وأخيراً، سجّل الدارسون لدى ابن حزم المفكّر المسلم في القرن الحادي عشر، تقسيماً للفلسفة يعتبره هو نفسه مختلفاً تماماً عن التقسيم الذي اعتُمد في المشرق، وهو نسخة من تقسيم القديس إيزيدوروس الإشبيلي، رغم أن ابن حزم لا يصرّح بذلك بأي طريقة كانت.

تتسع مشكلة استمرار هذا الإنتاج الإسباني قبل الإسلام لتتجاوز مسألة العلوم الإغريقية اللاتينية الأصل، إلى العلوم التي تبدو أشدّ خصوصية إسلامية. فقد كشف م. ع مكّي (M. A. Makkî) وهو مختص معاصر في الأندلس، أن المذهب الفقهي الإسلامي الذي ساد شبه الجزيرة تحت اسم المالكية، يدين كثيراً على مستوى الفروع لعادات قرطبة. ليس هذا فحسب، بل من الممكن جداً أنه يدين للقوانين الفيزيقوطية التي بقيت حية بين المسلمين بواسطة بعض المستعربين جيّدي الاطلاع على الثقافتين[14].

بيد أن هذه ملاحظات قام بها باحثون محدثون. أما في العصر الوسيط، فإن عقلية صاعد كانت هي الغالبة، إذ كانت تريد إلا ترى من سابقة على الإنتاج الأندلسي إلا في المشرق: سواء أكانت إسلامية خالصة أم أسلمت، على الأقل، التراث الإغريقي. ولقد بلغ

---

(14) M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano- árabe* (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1968), pp. 106 - 107.

الوضع أقصاه في بداية القرن الثاني عشر مع الفقيه ابن عبدون، الذي لا يكتفي بإنكار كل إسهام أهلي غير إسلامي، بل يجعل من غير المسلمين متطفّلين حقيقيين على الثقافة: «... لا ينبغي بيع كتب العلم لليهود والنصارى إلا إذا كانت تخصّ شريعتهم. فهم يُترجمون كتب العلم وينسبونها إلى ذويهم وأساقفتهم، بينما هي من عمل المسلمين!»(15).

والجدير بالذكر أن المشارقة لم يكونوا على مثل هذه الإقصائية، وأن المؤرّخ السوري ابن عساكر يزعم في هذه الفترة نفسها، أن طارقاً فاتح شبه الجزيرة قد رجع من حملاته بالأناجيل وكتب الخيمياء وعلوم الطبيعة.

أما تعلق ابن رشد بشبه الجزيرة، مسقط رأسه، فلئن تجلّى أولاً في اختيارات دقيقة، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك، ويفضي إلى نظرية في الأمكنة تتعارض نتائجها مع الأفكار المقررة. فمناخ إسبانيا ذاته، ووضعها بالنسبة إليه إنما هما بصفتهما هذه - وإذن خارج كل اعتبارات تاريخية كالفتح الإسلامي - ملائمان للنشاط الفكري. ولا جرم أن نحكم بحقّ أن نظريّته سطحية في حدّ ذاتها غير أنها نظريّة جديرة بالملاحظة بما أنها تقلب تحليل صاعد الطليطلي وأغلب المؤلفين العرب. وفعلاً بحسب آراء ابن رشد، ليس العرب هم الشعب المتميّز، ولكن على العكس فإن اتصالهم بالآخر وخاصة في شبه الجزيرة الإيبيرية هو الذي جعلهم يرتقون إلى العلوم، وهذا صحيح أيضا بالنسبة إلى البربر.

وقد يستهوي بعضَهم أن يستخلص من هذا حكماً حول أصل

---

(15) E. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn Abdoun et les corps de metiers* (Paris: Maisonneuve, 1947), p. 128.

غير عربي لبني رشد، غير أن في ذلك مجازفة. فليس كل عربي بالضرورة عربياً من الوسط. وهكذا كان ابن خلدون: فهو ينتمي بالتأكيد إلى أسرة من جنوب جزيرة العرب، من حضرموت بالتدقيق، استقرت في إسبانيا منذ بدايات الفتح، وقد كان رغم ذلك شديد القسوة على إثنيته.

ومن اللافت بالمقابل، أن نجد لدى ابن رشد وعياً جلياً جداً، رغم أنه غير مبرهن عليه بوضوح، بتأصل محلّي لمعرفةٍ ما، ويُبرَّر هذا أكثر بخاصة إذا لاحظنا أنه، فضلاً عن ذلك، لم يشُك قط في تفوّق الدين الإسلامي على كل الديانات الأخرى. لذا، تبدو وطنيته الأخرى كشكل مخصوص بعض الشيء من الشعوبية. ويعني هذا اللفظ عادة مطالب غير العرب ممن أسلموا، بأن يُعتَبروا مُساوين للعرب، وهذا باسم عالمية الإسلام. وقد نوقشت هذه المسألة باستفاضة أخذاً وردّاً في الأندلس في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. ولم يشارك فيها ابن رشد إما لأن الأصول الأسطورية للشعوب لا تهمه - وسنرى شكوكه حول أسطورة عربية برغم تأكيد القرآن - أو لأنه لم يكن يريد معاكسة السلالة الموحّدية التي لم تنزعج، في دعايتها، من ادعاء أصل عربي. غير أن ملاحظاته «الوطنية» تُبيّن أنه على قطيعة مع الرؤية الشائعة في حضارته، رؤية شبه الجزيرة العربية بصفتها مركز العالم وقطب كل مرجع روحي.

الفصل الخامس

بدايات متعدّدة الاختصاصات في ظرف مضطرب

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[1].

إن الاحتمال وحده هو الذي قادنا إلى أن نفترض أن نصَّي ابن رشد الصريحي التشيّع للموحدين هما من مؤلّفاته في سنّ الشباب، دون أن يمكننا إثبات ذلك. وتقول شهادة له تلميحية جداً إنه أقام في مراكش سنة 1153. وليس لدينا أثر عن أي تنقل مهمّ له خارج قرطبة قبل هذا التاريخ. لذلك تساءل الدارسون عن هدفه من السفر إلى العاصمة المغربية. وقد ظنّ بعضهم أن بإمكانهم إيجاد صلة بين رحلته هذه ومسعى السلطان في تلك الفترة لإيجاد مدارس. وبالتالي يكون ابن رشد في سن السابعة والعشرين مستشاراً ليس إلا. وهذا طبعاً أمر صعب التصديق! وقال آخرون إنه حضر ضمن الوفد الذي أرسلته قرطبة للمُبايعة وإنه ظلّ لفترة من الوقت نزيل المغرب. إلا أن رحلة الوفد جرت قبل ذلك بسنتين، أي في العام 1151 وإلى سلا وليس إلى مراكش.

---

(1) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 185.

حضوره في العاصمة، ألا يكون بالأحرى، نتيجة عملية دعائية كبيرة ترجع إلى الخليفة عبد المؤمن وتقوم على مواجهة فقهاء المذهب الموحّدي لرجال الفكر الذين دُعوا لهذا الغرض من كل أطراف الإمبراطورية؟

فالمراكشي يحدّثنا عن رجال فكر و«بالخصوص أهل النظر» يسمّون كلّهم طلبة، ويرجعون إلى صنفين: صنف يتحدرون من قبيلة مصمودة البربرية التي ينتسب إليها المهدي وهم يتبعون الموحّدين، وصنف قادمين من الحواضر وقد دُعوا من كل أنحاء الإمبراطورية. وتستلزم كل جلسة عامة أو خاصة حضور أهمّ الشخصيات من بينهم، وهي تبدأ بعرض مسألة مذهبية[2]، إما من قِبل الخليفة نفسه (زمن عبد المؤمن وزمن خليفته) أو من قِبل رجل يُعيّنه لهذا الغرض. وقد يكون تحرير ابن رشد الشاب لواحد على الأقل من النصّين الموحّديين سبب استدعائه، إن لم يكن نتيجة له. يبقى أن ابن رشد، كما سنرى لاحقاً، مازال بعد، إبان حضوره الأوّل في مراكش، مجهولاً لدى السلطة.

وما يبدو مؤكداً بالمقابل، هو أن اتصاله بالسلالة الحاكمة حدث عن طريق عجيبة جداً، هي طريق الطب. وبالفعل فإنما بتبادل الرسائل في هذا الموضوع، ارتبط بأبي بكر بن طفيل.

ابن طفيل زميل ومعلّم

إننا إزاء شخص ملغز بعض الشيء. فهو على خلاف ابن رشد، لم يَعنِ فهارس السير الأندلسية، ولم يُعرف في بلده إلا من قبل محرّري أخبار الحوادث. وقد كان له مع ذلك مظهر العالم الأندلسي

(2) عبد الواحد المراكشي، كتاب المعجب، مصدر مذكور، ص 175.

التقليدي بما أنه كان يسمّى عادةً «القاضي»، وبما أنه نال شهرة بمعرفته الحديث النبوي. وقد ولد بقرطاجنّة في بداية القرن الثاني عشر ولا شك في أنه أقام بها السنوات الأولى من حياته قبل أن يذهب للتعلّم في قرطبة. ذلك أن اسم هذه المدينة يُقرن أحياناً باسمه. والقول إنه «من إشبيلية» قد يكون مرتبطاً بإقامته فيها إبان ممارسته المهنية في سنّ نضجه. وقد عَلّم الطبّ في غرناطة وصار كاتباً لوالي هذه المقاطعة. وفي سنة 1154 عُيّن كاتباً لوالي سبتة وطنجة.

وأشهر آثاره الرواية الفلسفيّة **حيّ بن يقظان** التي ألّفها في زمن متأخر، ولكن قبل سنة 1176، من دون شك، لأنه قيل إنه من بين معاصريه، لم يثبت أحد من المفكّرين جدارته، والحال أن هذا التاريخ هو تاريخ كتابات ابن رشد الأصليّة. وينبغي أن نضيف إلى هذا النص ذي المضمون الفلسفي ولكنْ ذي الأسلوب الأدبي المتميّز جداً، قصيدة في الطبّ تعين الذاكرة. وهذه القطعة، وهي غير معروفة إلا في مخطوط لم يُطبَعْ تضم ثمانية آلاف بيت مما جعل منها الأثر الأطول من نوعه في أدبيات الطبّ العربية. وله كذلك قصائد أخرى في مواضيع غير علميّة منها قصيدة في الدعاية للانخراط في الجيوش الموحّدية. كما أن له نصّاً نثريّاً مسجوعاً في نقل مصحف الخليفة عثمان إلى قرطبة ويَنسب إليه المراكشي رسالة في الروح، ضاعت.

وفضلاً عن هذه الآثار المكتوبة، المتشعبة، رغم أنها مختصرة، ينبغي أن نأخذ بالاعتبار مَجالسه الشخصيّة. فسَيُنوِّه تلميذه البطروجي بمعارفه وفرضياته في علم الفلك. ولم يكن أثره في السلطة غير ذي أهمية، فإذ صار الطبيب الخاصّ للسلطان أبي يعقوب يوسف (الذي حكم من 1163 إلى 1184)، فإنه من المحتمل جداً أنه صار واحداً

من جماعة طلبته التي يرجع إنشاؤها، كما رأينا إلى والد هذا السلطان. وبالإضافة إلى هذا، إذا كان طلبة الخارج الذين يمثّلون مختلف حواضر الإمبراطوريّة، يتغيّر عددهم كثيراً بحسب الظروف، كان ابن طفيل من أبرزهم بلا شك. ألم يصفه هذا المؤرخ أو ذاك بأنه وزير، والحال أنه لم يكن وزيراً بالصفة قطّ، إذ إن اللفظ كان يعني غالباً في الغرب الإسلامي صفة مستشار أكثر ممّا يعني وظيفة؟

وقد استقال ابن طفيل من مهمة الطبيب الخاص للسلطان في عام 1182 لفائدة ابن رشد بالتدقيق، وسيتوفّى بعد ذلك بثلاث سنوات، فيكون قد عاش سنة واحدة بعد وفاة مخدومه الرئيس، أبي يعقوب وسيحضر خليفته أبو يوسف جنازته شخصياً.

تقديمه إلى الأمير

باعتبار هذا الوضع المتميز لابن طفيل لدى السلطة، ينبغي أن نفهم الحكاية المشهورة جداً، التي رواها ابن رشد لأحد تلاميذه ونقلها هذا إلى المراكشي: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يُثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضمّ بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أوّل ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: «ما رأيهم في السماء؟ - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟» فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين منّي الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلّم عن المسألة التي سألني عنها، ويَذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أمر الإسلام عليهم. فرأيت منه

غزارة حِفظ لم أظنها من أحد المشتغلين بهذا الشأن المتفرّغين له. ولم يزل يبسّطني حتى تكلّمت. فعرف ما عندي من ذلك، فلمّا انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنيّة ومركب»[3].

ومن دون أن يحدّد المؤرخ المكان ولا التاريخ يستطرد مباشرة دائماً بحسب الشاهد نفسه: «استدعاني أبو بكر ابن طفيل يوماً فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيّداً، لَقرُب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوّة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لِما أعلَمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوّة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخّصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[4].

يثير هذان المقطعان مشاكل كثيرة بخصوص تحديد المكان والتاريخ. لنحتفظ أولاً بما ينقلانه من أمور مؤكدة. أن ابن رشد لايزال غير معروف لدى الأمير الذي قُدّم إليه وكان على ابن طفيل أن «يموضعه» بسلالته وفي الوقت نفسه بخصوصيّته، وهي الاعتناء بالفلسفة. فهو لم يكتب بعد ما يستحق الذكر. وبالإضافة إلى هذا صدر عمله في «تلخيص» أرسطو ـ الذي سيستأهل به شهرة «الشارح» بامتياز ـ عن رغبة نابعة من السلطة السياسيّة.

بالنسبة إلى الباقي، يبدو الحل الأكثر قبولاً ناجماً عن الملاحظة

(3) المصدر نفسه، ص 174-175، ترجمة: S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: [s. n.], 1859), pp. 421-422.

(4) المراكشي، كتاب المعجب، ص 175.

التي أدلى بها ن. موراتا[5] (N. Morata)، والتي بحسبها أن هذا الكلام، مهما كان صادقاً، قد قيل في زمن متأخّر. أي إن لقب «أمير المؤمنين» يمكن أن يكون قد أطلق رجعيّاً من قبل ابن رشد على أبي يعقوب الذي لم يتعدّ آنذاك منصب والي إشبيلية، وهو منصب شغله ابتداء من سنة 1165. ونحن نعلم، فضلاً عن ذلك، أن هذا الأمير، شأنه شأن أخيه والي غرناطة، قد أظهر اهتماماً ثقافيّاً كبيراً، في حين اقتصر أبوه عبد المؤمن على الميدان الديني الصارم.

أبو يعقوب، أمير مستنير

كان السلطان أبو يعقوب مهتماً كثيراً بالطب، وقد درس منه أثراً نظريّاً. وقد رأينا أن ابن هارون، مدرّب ابن رشد على الحكمة القديمة، كان طبيبه الخاصّ في إشبيلية. وكان أبو مروان بن زهر، الذي سنراه لاحقاً، في عداد حاشيته. وقد أولى أبو يعقوب عناية إلى مختلف العلوم الأخرى كذلك، وإلى الفلسفة، وجمع، بالمصادرة عند الحاجة، مكتبة ضخمة.

ومن الممكن ألا يكون ابن طفيل انتظر تسميته طبيباً خاصاً للرجل الذي سيصبح خليفة سنة 1163 ليكون من مقرّبيه. فشخصيتان مثله ومثل ابن رشد، مولعتان في الوقت نفسه بالعلم وبالنظر، يمكن أن تلتقيا في إشبيلية، وقد قدِمت إحداهما من غرناطة أو من سبتة، وقدِمت الثانية من قرطبة، ولاسيما أنه، إذا كانت غرناطة تشّع آنذاك بجمهور شعرائها الذين جلبهم البلاط، لم تكن سبتة وقرطبة تتمتعان بهذه الميزة. ولنذكّر بذلك: كانت قرطبة آنذاك تحت سلطان تلاميذ المهديّ وخليفته الأول الحميمين.

---

(5) N. Morata, «La presentación de Averroes et la corte almohade,» *la ciudad de Diós*, vol. CLIII (1941), pp. 101-122.

فضلاً عن هذا، يذكر المراكشي أن ابن رشد انصرف إلى دراسة آثار أرسطو بعد أن قام بمقاربة أولى للفلسفة. فيمكننا، تبعاً لذلك، أن نحدّد حوالى سنة 1160 انعطافاً أول بأخذنا بالحسبان الآثار الأولى لمؤلفنا. وبما أنه لا شيء يفيد بأن الواقعتين اللتين ذكرهما المراكشي متصّلتان بصفة مباشرة، فإن تاريخ نصح السلطان لابن رشد بالانصراف إلى آثار أرسطو يبقى غامضاً[6]. وإذ يعوزنا التسلسل الحقيقي للوقائع، فلنحتفظ على الأقل بتواليها المنطقي: فمهما كانت الفرضيّة المقدّمة، يبقى أن ابن رشد، من دون أن يُعرف بعد لدى الجمهور، كان قد أنشأ شيئاً من فكره.

ولكن، قبل العودة إلى هذه يحسن بنا قول شيء عن الوضع الخارجي. فالمفارقة مدهشة بين حرج الأحداث وقدرة بعض الفاعلين على الانفصال.

لقد وجّه الخليفة عبد المؤمن أنظاره نحو الشرق، بعد أن وحّد المغرب واستولى على جزء كبير من الأندلس. وبينما كان منشغلاً بأفريقيا، اغتنم ابن مردنيش وأنصاره، وقد بقوا مستقلّين بمرسية،

(6) هناك فرضيتان ممكنتان، إما أن ابن رشد، وقد بدأ مقاربة أولى لآثار أرسطو متابعاً الفهرس الذي قدّمه أندرونيكوس الرودسي، انتظر أن تتقدم هذه المقاربة بما فيه الكفاية ليشرع في عمل «التلخيص» الحقيقي. وفي الواقع، لم يكن هذا العمل إلا موضوع أمنية لا تتطلّب الانصراف إليها قبل غيرها. ومهما يكن الأمر، فهو لم ينتظر انتهاء المرحلة الأولى ليبدأ الثانية، بما أننا نفترض أن المرحلتين تتداخلان على الأقل بين سنتي 1168 و1170. وإما أنه امتثل على الفور لرغبة الأمير، وهنا ينبغي تحديد المرحلة الثانية بحوالى 1167. وهذا قد يعني أن تسمية «أمير المؤمنين» الواردة على غير أساس في النص **الأول**، تبرّر في النص الثاني. وهو قد يفسر أيضا التداخل بين المرحلتين. غير أنه ليس من الضروري أن نسلّم بهذا، لأن مراحل أخرى من أشكال مقاربة الأثر الأرسطي، في ما بعد، يُداخل بعضها بعضاً من دون أن يكون بإمكاننا الاستناد إلى مثل هذه الأسباب. ولا شيء، في حدود معرفتنا، يمكّن من الحسم بين الإمكانيتين.

الفرصة ليهاجموا قرطبة. وخلال أصياف سنوات 1158 و1159 و1160 خُرّبت أحواز المدينة واضطر السكان إلى هجرة الريف. وقد صمدت المدينة بخاصة أمام حصار سنة 1159 الرهيب، ثم تخلّصت منه بفضل حيلة حرّفت المحاصِر في آخر المطاف إلى إشبيلية. وكان رجوع الجيش الخليفي المنتصر، في السنة الموالية، هو وحده الذي فكّ الحصار.

ولم يتعدَّ الأمر، بطبيعة الحال، المناوشات المتفرقة التي يشارك فيها عدد محدود من المقاتلين. غير أن ذلك خلق جوّاً من الخوف بدتْ فيه رصانة بعضهم جديرة بالملاحظة، وخاصة لدى أبي يعقوب، وهو آنذاك والي إشبيلية الشاب: إذ نستشف من حكاية تقديم ابن رشد مكراً لطيفاً من قِبل الأمير، مما كان من ملامح شخصية أبي يعقوب. وهناك طرفة أخرى، لا يؤدي فيها ابن رشد أي دور، يمكن أن تقاربها. فعند حلوله بإشبيلية ليتولّى مهامّه ـ وكان في الثامنة عشرة من عمره ـ دعا الشعراء إلى مباراة إكراماً له. فانتحل أحدهم، ممن لم يجدوا ما يقولون، قصيدة لشاعر آخر واكتفى بإدراج اسم الوالي فيها وأنشده إياها، زاعماً أنها له. وبعد أن أنهى إنشاده، أخرج شاعر آخر منافس من كمّه القصيدة نفسها بالتحوير ذاته. وقد أضحك هذا صاحبَ الحفل، فأجاز المنتحلَيْن، وإن كان بأقل من إجازات المتبارين النّزهاء. وبهذا أبان عن سِعة نظر لا يشاطره فيها المحيطون به، إذ إن الجمهور الواسع سيَبتلي المنتحلَ الأول بلقب «اللص»[7].

(7) انظر: C. Castillo, «Al-Liss, poeta sevillano del siglo XII,» *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. XXXIV-XXXV, no. 1 (1985 - 1986), pp. 287-306.

وبأقل دعابة، وربما بما يكفي من ترفّع، باشر ابن رشد نشاط المؤلف المتعدد التصنيف، الخطير بسعته. غير أن أغلبية مراكز اهتمامه يجوسها منذ الآن خيط موجِّه: المنطق.

ابن رشد وآثار الغزالي الفقهية

في الفقه، بدأ ابن رشد سنة 1157 بتأليف مختصر للمستصفي[8]، مؤلَّف الغزالي الضخم في أصول الفقه. واختياره لهذا النموذج مهمّ، إذ ندرك أنه رغم اهتمامه باللاهوت الموحّدي، وهو ما دلّ عليه شرحه لعقيدة ابن تومرت، لم يكن يجد الارتباط نفسه بفقه المهدي. فلم تكن، بالفعل، لكتابات ابن تومرت في هذه النقطة، الوحدة نفسها ولا التنظيم نفسه لبحث الفقيه المشرقي. وبالمقابل، يتخذ ابن رشد إزاء الغزالي موقفين متناقضين: احترام الفقيه ولكن التنديد الصارم باللاهوتي.

مصادر الفقه في المستصفي

من الضروري، كي ندرك أثر المستصفي الفكري في ابن رشد الشابّ، أن نقدّم فكرة عن محتواه. فهو آخر كتب هذا المؤلف المشرقي، وقد أنجزه قبل وفاته بسنتين. وقد انطلق الغزالي من القوانين الشرعية الخمسة التي تنطبق على كل فعل بشري، مهما كان هذا الفعل (الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح) ليعرّف كلاً منها بدقة، ويفرّعه، ويحدّد أصله الذي لا يمكن أن يكون غير خطاب الله للبشر.

---

(8) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب المستصفي من علم الدين، جزءان (القاهرة: [د. ن.]، 1914). انظر حوله: Henri Laoust, *La politique de Ghazali* (Paris: Geuthner, 1970), pp. 152-182.

ويتجسد هذا الخطاب عبر أربعة مصادر أساسية هي: **القرآن** والسنّة والإجماع والقياس. أما **القرآن**، فيقوم على الأفكار المعروضة في الكتاب، باستثناء الألفاظ والأصوات، وفيه نسخ داخلي، لا بمعنى أن آية تُبطل أخرى، بل بمعنى أن حكماً شرعياً نهائياً يعوّض حكماً شرعياً ظرفياً. أما السنّة فتشمل كلام الرسول وأفعاله وسكوته عن رضا. وقد حلّل الغزالي بإسهاب درجة صحّة كل حديث، بالنظر إلى الطريقة التي نُقل بها، مما يثير المشكلة النفسية لقبوله. ويطرح الإجماع من جهته سؤالاً: من الذي يُعلنه؟ هنا يقدم الغزالي حلاً انتقائياً جداً وعملياً يرجع بالذات إلى لزوم الاستفتاء المعلَن. وأخيراً، لا يتدخل العقل هنا إلا بصفته طاقةً تنظيمية، فهو يكتفي بضمان تواصل الأوامر الإلهية التي لا تعدِّلها إلا أوامر إلهية أخرى بأن تُبطل أمراً أو تخصصه.

ويبحث الغزالي بعد هذا في أربعة عناصر أجازها بعضهم كمصادر للفقه لينفي عنها هذا الدور، مانحاً إياها، فضلاً عن ذلك، حكماً خاصاً محتملاً. فالشرائع الموحاة قبل الإسلام قد أُبطلت بالوحي القرآني. غير أن الغزالي لا يتردد في استغلالها إذا عبَّرت عن إجماع ديني. وكلام الصحابة ليس له، مبدئياً، سلطة تشريعية، لأنه لا أحد منهم يخلو من مآخذ. ولكن يمكن أن يتّبعه الرجل العادي، لا المثقّف، إذ ينبغي عليه ألا يقرّر إلا استناداً إلى حجة. غير أن فقيهنا يخضع، مثل غيره، للذهنية العامة التي تنحني أمام هيبة الصحابة، وتستند إليهم غالباً. أما مبدأ الاستحسان، فيبدو في نظره بمثابة تدخل الإنسان في الشريعة. وأخيراً، لا يمكن أن يكون اعتبار المصلحة أو الاستصلاح، العزيز على المالكية، مصدراً للفقه، وإنما يُحفظ جزئياً بقدر ما يُصادف أن يكون مضمَّناً داخل الشريعة نفسها. يبقى أنه يمكّن الإنسان، إذا فكّر في الشريعة، من أن يفهم مصلحته الذاتية.

وبعد أن يميّز الغزالي الطيّب من الخبيث، ينتقل إلى استغلال المصادر الموضوعية التي ينبغي أن يقبلها الإنسان كما هي. ولا يسمح وضع المجتهد بالاختيار وإنما يعني فحسب استخلاص القواعد اعتماداً على براهين. فينبغي إذن فهم المقاصد الدقيقة للأحاديث النبوية: بحسب المعنى الظاهر أو الخفي، ودور السياق، والمقصد العام أو الخاص... إلخ. أما أفعال الرسول، فيجب أن تُفهم في تواصل مع أحاديثه. وأخيراً، حُلّل القياس بإسهاب من قِبل الغزالي. فمظهره الأساسي هو «سبب» الانتقال من حالة معروفة إلى حالة مجهولة. وهذه لا يمكن أن تُبحث إلا بالطرق الشرعية. والعقل يقتصر على أن يلاحظ أن هذا السبب يوجد هو نفسه في الحالتين. فلا يمكن أن يتعلّق الأمر إذن بالولوج إلى أسرار الأمر الإلهي.

يبقى تحديد الشروط العملية لهذا الجهد الشخصي. وهي في جوهرها ذات طابع فكري: أي المعرفة الجيّدة بالعقيدة الإسلامية، واللغة العربية، ومسائل النسخ، وقواعد نقل الحديث. ويُذكّر الغزالي بأنه ليس من الضروري معرفة كل شيء في كل حالة، وينصح بالتخصّص. أما التقليد، فينبغي مبدئياً رفضه، غير أن الرجل العادي تستغرقه أعمال الإنتاج الضرورية للأمة، إلى درجة أنه يعجز عن تجاوزه. وبخصوص الاستفتاء، يظهر مَشرِقيُّنا البارع عملياً إلى أقصى حدّ.

نلاحظ أنه لا يوجد في هذا إلا ما هو إسلامي بحصر المعنى. ومن المهم أن نتذكر أن هذا النموذج من التأليف هو الذي يكوّن إحدى نقاط الانطلاق الأساسية لابن رشد، فنصّ الغزالي الذي تعلق به أولاً يبدو نوعاً من المرحلة الوسطى بين المذهب المالكي المعدَّل الذي استقر تدريجياً في الأندلس ابتداءً من الباجّي (القرن الحادي عشر)، والذي شارك فيه جدّه، من ناحية، وبين المذهب الموحّدي

من ناحية أخرى. وإن عدد النقاط المشتركة بين المذهبين يبرِّر هذا الاختيار بالنسبة إلى من سيكون لا من أهل النظر فحسب، بل مشاركاً كذلك. لنلاحظ التحليل المسهَب للقياس، وكذلك النظر في سيرة أهل المدينة «مدينة الرسول» بصفتها أصلاً للفقه، وهذا يهم المالكية بالأساس، إلى درجة أن ابن رشد سيوضّح في ما بعد أنه بحث في هذه المسألة، محيلاً على الأرجح إلى مختصره. وبالمقابل، نجد لدى ابن تومرت تأكيداً مماثلاً في التعارض الممكن بين الرأي والدليل القاطع، أو في تحليل السنة المنقولة عن شاهد واحد، وهي لا تقدّم علماً ثابتاً، ولكن من الواجب الاقتداء بها في العمل.

خصوصيّة مختصر ابن رشد

يتّبع ابن رشد في مختصره[9] التقسيم الرباعيّ الأجزاء لنموذجه، غير أنه يُدخِل على الأصل تغييرات متنوعة تشفّ عن توجّه مخصوص.

وأبرزها حذف الفصل الأول في العلم. وكان الغزالي قد مَوضع فيه المنطق الشرعيَ بالنسبة إلى المنطق العامّ، تماماً مثلما بدأ كتابه **إحياء علوم الدين** بموضَعة الأصناف المختلفة للمعرفة بعضها بالنسبة إلى بعض. ويقدّم ابن رشد، من ناحيته، نصاً نتبيّن منه علاقات بالفارابي[10]. ويتعلق الأمر بضرب من تصنيف العلوم بحسب مقاصدها: فهي إما أن تكون نظرية أو عملية (وفي هذه الحالة تكون

---

(9) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994).

(10) انظر خلاصة الكتاب السابق للعمراني ـ جمال، في: *Le Bulletin critique des annales islamologiques*, vol. 12 (1996), pp. 118 - 120.

خاصّة أو عامّة)، أو مخصّصة لتنظيم البراهين المستعملة في الصنفين السابقين. والفقه يرجع في الوقت نفسه إلى الممارسة وإلى تنظيم البراهين، بما أنه يُرسي قواعد استنباط الأوضاع الشرعية للحالات الخاصة انطلاقاً من الأسس. وهذه الطريقة في إدخال بنية فلسفية على علم يعتبره أصحابه مستقلاً مدعَّمة على الفور بعد هذا التصنيف باستعادة العرض التقليدي لعلم ما، منذ أواخر العصر القديم: هدفه وعلاقته بالعلوم الأخرى ورُتبته ودلالة اسمه وفروعه.

هذا **المختصر** هو مَعلَم مزدوج الدلالة في تراث ابن رشد. فهو من ناحية يُفصح عن إثبات أيديولوجي حاضر منذ البداية، ومن ناحية ثانية يسمح بموضَعة البحث الفقهي الكبير الذي سيؤلفه بعد عشر سنوات.

تبقى مسألة دوافع تأليفه: هل كان ابن رشد قاضياً مُلحقاً عندما ألّف هذا الكتاب؟ أم كان يقتصر على الاستعداد لمهامّ مستقبلية؟ أم كان يروم مساعدة والده؟ لا شيء يسمح لنا بالحسم. إلا أنه يمكننا هنا أن نتبيّن موقف القاضي القائم آنذاك الذي هو أبو القاسم. يبدو إذن أنه لم يعارِض الخيار السياسي لابنه، ليس هذا فحسب، بل ليس لدينا أيّ إشارة على أنه أعاقَ نوعاً ما ميوله الفكرية.

ويفسِّر هذا التأثير لميدان في آخر، بالأحرى، بسهولة أكثر، أنه، في علوم الطبيعة أيضاً، ومنذ وقت مبكّر نسبياً، تبرز لدى ابن رشد نزعة إلى التنظيم المذهبي.

كشف أسرار الطبيعة

مع ذلك، من الممكن أن تكون استهوته الملاحظة في بادئ أمره. ففي مدة إقامته في مراكش سنة 1153، تأمَّل من على جبل بالأطلس المجاور، نجماً تصعُب مشاهدته من إسبانيا. كما اكتشف

الزرافة في قصر السلطان. وربما تتالت هذه الملاحظات بما أنه يوضح أنه، إبان مجيئه الأول إلى الأطلس، لم ينتبه إلى أن ذيل الدبّ الأكبر لا يمكن أن يُشاهَد من هناك، ولكنه لاحظ ذلك في المرة الثانية.

ومن المحتمل أن يكون كتابه الأول في الطب، هو أيضاً، بحثاً تطبيقياً مخصّصاً للترياق. ويعني هذا اللفظ دواءً مستعملاً منذ القديم، مخصّصاً بالأساس لعلاج نهشات الحيوانات الوحشية (بالإغريقية ther) أو السامّة. فكان يهمّ إذن كثيراً من الأقوياء الذين غشّاهم خوف التسميم. وقد عالج جالينوس الكثير منهم. وهو دواء سائل مخثّر، يُحضَّر في شكل خليط معقد جداً من الأذرّة المختلفة، ومن الشراب والعسل أو اللباب النباتي. ولقد تغيّرت تركيبة الأذرّة عبر الزمن. وبالفعل، كانت نجاعة الترياق ترجع بالخصوص إلى النسبة المرتفعة من الأفيون التي يحتوي عليها (حوالى واحد في المئة من الأفيون الخام أو 16/1 من خلاصة الأفيون!).

وقد ألَّف الكتاب استجابة لطلب صديق بحسب بعض الروايات، أو لطلب شخصية يوليها ابن رشد طاعته وعرفانه، بحسب روايات أُخرى. وكان مصدر نقاش مع ابن طفيل. وقد اشتكى فيه المؤلف، بالفعل، من أن بعض أصدقائه، ممَّن كانت مهمّتهم معالجة «أبناء الملوك»، يفرطون في هذا الدواء، وأن نصائحه الشخصية بالاعتدال جلبت عليه عداوات. فنحن هنا، من دون شك، في نطاق ممارسة غير رسمية، إذ لم تكن لابن رشد الشاب صفة. فهو من أولئك الفقهاء الذين يهتمّون بأسرار الطبيعة. وقد أثبت معرفته بما يكفي ليقترح رأيه في نقاط محدّدة، هذا إن لم يُستَشر. ولكن ذلك على مسؤوليته الشخصية.

ويشير ابن أبي أصيبعة إلى «خصومات ومناظرات بين أبي بكر

ابن طفيل وابن رشد حول فصل الأدوية في كتابه الكليّات[11]. وإذ ضاع هذا الكتاب، فلا نعرف إذا ما كان تبادل الآراء يتعلّق بالترياق فحسب أو يتواصل بعد ذلك. ولا شك في أن نقاشات قد حدثت، لأن شهادة لاحقة لابن رشد تطرح خلافاً بينه وبين ابن طفيل. بحسب ابن طفيل، قدّم ابن رشد تفسيراً لتعريف جالينوس للطب تُعاكس عموم مذهبه[12]. غير أننا نجهل ما إذا أنتجت هذه الخصومات وثيقة مكتوبة.

أما بخصوص الترياق ذاته، فرغم انتشار كتاب ابن رشد، بقيت نصائحه بالاعتدال بعيدة عن نيل الإجماع، إذ بقي هذا الدواء طويلاً ذا حظوة. ففي البندقية، التي احتكرته زمناً في الغرب، كان يركَّب بحسب مراسم خاصّة، بل لَقِي أنصاراً متحمسين في شخصية توماس سيدنهام (Thomas Sydenham)، «أبوقراط إنجلترا» في القرن السابع عشر، وتيوفيل دو بوردو (*Théophile de Bordeu*) أحد أساتذة مدرسة مونبيليه في القرن الثامن عشر.

غير أن الوجه العملي سرعان ما بدا لابن رشد غير كافٍ، إذ يُظهر عدم رضاه هذا في العرض الذي أنشأه للأرجوزة التعليمية لابن سينا في الطبّ.

إرث ابن سينا

حُدّد هذا النص بطرق متباينة جداً. فقد اعتبره بعضهم مُزامناً لـ

(11) Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fi Tabaqât al-atibbâ.. Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIe chapitre. Médecins de l'Occident musulman*, publié, traduit et annoté par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine (Alger: Ferrari, 1958), pp. 138-139.

(12) انظر النصوص التي ذكرها: Morata, «La presentación de Averroes et la corte almohade,» pp. 114-115.

مختصر المستصفى، وأرجعه آخرون إلى سنة 1180[13]. ولا شك في أن الفرضية الأولى هي الصحيحة لأن الديباجه ترجع صراحة إلى «الإمام المعصوم، المهدي»[14]. والحال أننا رأينا أن هذه القضية اختفت تماماً من آثار فترة نضج شخصيتنا، وأن الأَولى أن ننسبه إلى فترة شبابه.

وتفسّر هذه الديباجه ـ وهذا شيء استثنائي ـ أصل العمل: ففي سهرة أقيمت في إشبيلية عند والي بجّاية، حفيد عبد المؤمن، أي ابن أخي أبي يعقوب[15]، انساق ابن رشد إلى تقريظ متحمس لأرجوزة ابن سينا. فقد كان يرى آنذاك أنها تشمل كل ما هو من الضروري معرفته في ما يخصّ المسائل العامة للطب. فتعلل بعض الحاضرين بأن شكل النَظم قد يؤدي إلى صيغ غامضة، وطلبوا منه أن يُنشئ لها شرحاً موجزاً.

وإذا كان هذا العرض لا يقدِّم شيئاً حول آراء ابن رشد في الطب، بما أنه لا يتدخل فيه بصفة شخصية، فإننا نجده يعترف ضمنياً بما يَدين به لهذا الفيلسوف الرئيس، بعد الفارابي، الذي ترك بصمته على كل مؤلف ابن رشد الفقهي. ويحدد ابن سينا جيداً مرامي

---

(13) استناداً إلى مخطوط يحمل هذا التاريخ. غير أن هذا الأمر ليس مقنعاً لأنه يصعب علينا التمييز بين تواريخ التحرير والنسخة، وقد عرف هذا الأثر نسخاً كثيرة إلى درجة أنه قيل إنَّ منه هو فقط نُسَخاً أكثر من كل الآثار التي كتبها مؤلفه.

(14) Jamal-al-Din al-'Alawi, *al-Matn al-Rushdi* (Casablanca: Tubqal, 1986), p. 98.

(15) رغم أن رئيس الجلسة كان ابن والي بجّاية، فليس من الضروري افتراض إقامة ابن رشد في هذه المدينة. وفي الواقع، نعرف أن أبا يعقوب وأخاه والي غرناطة سمّما أخاهما الأكبر، الذي عهد إليه عبد المؤمن في هذه المدينة الرئيسة بالمغرب الأوسط، وذلك لفائدة ابنه الذي خلفه دون صعوبة. فيمكننا القول إذاً إن هذا الابن كان على علاقة حميمة بعمّيه، وإنه تمكن من الإقامة في إشبيلية. وهناك حجة إضافية في هذا الاتجاه، هي أنه سيقوم بدور نصير الآداب والعلوم الشبيه بدور عاملي المدن الأندلسية.

فنه في مقدمته النثرية عندما يستنكر «أولئك الذين يعتبرون الطب شائعاً بين الناس، من دون أن يمتلكوا مادة صنعته ولا معرفة قواعده ولا التكوين الأخلاقي»[16]. وهذا يعني في التقليد الجالينوسي الخالص أن الممارسة (الجراحة والصيدلة والحِمية) ينبغي أن تُسبق بمعرفة نظرية تبدأ بوصف علمي عام للمكونات الطبيعية (العناصر، والأمزجة وعلم الأعراض، والأعضاء، والروح، والقوى، والخواصّ، والأفعال، وتأثير العوامل الخارجية والداخلية) قبل أن ينتقل الطبيب إلى دراسة الأمراض ودراسة أسبابها. وسينقد ابن رشد، في ما بعد، ابن سينا بشدة ويناقش بعض مواقفه في الفلسفة وكذلك في الطب.

إننا نجهل إذا ما مارس ابن رشد الطب والقضاء كمهنتين حقيقيّتين. غير أن طلب شخصيات سامية من رجل في الثانية أو الثالثة والثلاثين من عمره أن يَشرح نص ابن سينا، يفترض حيازة المعنيّ على سمعة ما. وكذلك الأمر بالنسبة إلى نشاطه في القضاء. فالتاريخ ينسب إليه تسميات هامة، إلا أن ذلك في فترة لاحقة. ولكن من العسير القول إن ذلك حصل دفعة واحدة. فإذا كان ابن رشد عرف الحظوة لدى السلطة فجأة، فذلك لأنه كان مقدَّراً بلا منازع من قِبل الجمهور. ورغم أنه لم يخلّف مجموع استشارات شبيها بمجاميع جدّه، فإن ابن الأبّار، كاتب السير، يقول: «كان يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يُفزَع إلى فتواه في الفقه»[17]، الأمر الذي يَفترِض في

(16) Avicenne, *Poème de la médecine*, éd. et trad. H. Jahier et A. Noureddine (Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1956), pp. 10-11.

ترجمة معدلة.

(17) Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-Kitâb al-Sila*, ed. Francisco Codera, 2 vols. (Madrid: [n. pb.], 1887-1889).

الحالتين علماً ودربة. بالإمكان إذن أن نُقرّ بحاجة كل من الاختصاصين (الطب والفقه) إلى دراسة ثابتة وإلى ممارسة عرضية على الأقل، ما يُثبت أمام الجمهور الرأي بإيمانه بالمثابرة على التحصيل.

رسوخ النموذج الأرسطي

فضلاً عن هذا، يبرهن إصرار ابن رشد على تنظيم المعرفة وترابطها المنطقي على أنه يَعتبر النجاعة بمثابة ثمرة علم عقلي، والحال أن نموذج تنظيم الأفكار في عصره، ومنذ فترة الحَكَم الثاني (النصف الثاني من القرن العاشر) يكمن في المنطق الأرسطي. ولقد ظن ابن حزم أن بمقدوره أن يقدّم فيه تأليفاً بمصطلحات الفقه نفسها، وهو ما انتُقِد بشدة من قبل الفقهاء كما من قِبل الفلاسفة. وكان أبو الصلت، وهو من دانية، قد ألَّف فيه خلاصة جيدة جداً، غير أنه اضطر إلى الهجرة لأسباب أخرى. وفي ما بعد، قدّم مالك بن وُهيْب عرضاً للكتب الأولى من **أورغانون** أرسطو، من دون أن يجرؤ على التقدم أكثر. ولقد تجنبت هذه الشخصية الرسمية المرابطية، في ما بعد، التصرّف بموجب تكوينها المعرفي، في نشاطها العام. وكان ابن باجّة هو الوحيد الذي التزم بهذه المهمة، على غرار الفارابي. إلا أن سقوط مدينته سرقسطة في أيدي النصارى، ثم دسائس البلاط في إشبيلية والمغرب، أربكت نسق أعماله التي انقطعت بسبب موته المبكّر.

أرسطية أولى دون تهوّر

لذلك ليس من المدهش أن ينكبّ ابن رشد، تلقائياً من دون شك، في فترة تأليف كتابه **مختصر المستصفى** نفسها، و**بحثه في الترياق**، وشرحه لأرجوزة ابن سينا في الطبّ، على مقاربة أولى

لأورغانون أرسطو الذي كان يضم يومها أيضاً أساغوجي فرفوريوس(*) وبحثي أرسطو في **الخطابة والشعر**[18].

لقد وُسم هذا المجموع أحياناً بعنوان: **ما هو ضروري في المنطق**، وهو أكثر مناسبة من عنوان: **شروح صغيرة** الذي كثيراً ما خُصّ به. إذ إن الأمر لا يتعلّق على وجه الحقيقة بـ «شروح». وفي الواقع، لا تستجيب هذه المقاربة الأولى للرغبة التي عبّر عنها الأمير، لأنه يبدو أن ابن رشد لم يشتغل على الأصل. فقد كان يروم فحسب تقديم عرض للموضوع، كتلقين أوّلي له هو وفي الوقت نفسه لجمهور محتمل، لأن ذلك تعليم إعدادي ضروري لمختلف العلوم، وللطبّ بالخصوص. وهو إذ يعترف في فاتحة هذا الكتاب بقيمة أعمال مواطنيه في الموضوع، يوصي في كتاب لاحق هو **شرح الطبيعة**، بقراءة بحوث الفارابي في المنطق كاستعداد ضروري قبل الدخول في مسائل الطبيعة، حتى، عند الاقتضاء قبل قراءة موجزه هو. وتأثير الفارابي ظاهر فيه وكذلك تأثير ابن سينا، بما في ذلك **الرد على السفسطائيين**. وفي حين نراه يذكر في النصّ نفسه البحث اللاهوتي الأساسي للغزالي، فإنه لا يتكلم عن فصل المنطق الموجود فيه.

ويمتاز ابن رشد عن سابقيه المشرقيين بإلحاحه على فكرتين جوهريتين: «التصديق» و«التصور». وقد كان الفارابي يقبلهما عادة كشيء مسلّم به. أما ابن سينا فيذهب إلى أبعد من ذلك بتوضيحهما منهجيّاً وببيان دورهما في كل استدلال منطقي. ولكن ابن رشد

(*) فرفوريوس الصوري (Porohyre) (234 -304م.): فيلسوف من مدرسة الإسكندرية، من أتباع الأفلاطونية الجديدة.

(18) Charles Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"* (Albany: State University of New York Press, 1977).

يتّخذهما بحق أساساً لعرضه ويصل به الأمر، من أجل ذلك، إلى تعديل العناوين المقبولة تقليدياً من قِبل مختلف الأطراف، بحيث لا يقدّم عمله هذا أي جديد بخصوص المضمون، ولكنه ينظّم الموضوع بحسب مخطّط مستجد فـ «يعلمنا كيف نُكوّن أفكاراً ثم كيف نتوصل إلى الاقتناع بحقيقتها أو بمماثلتها للحقيقة، وكذلك كيف نتمكّن من إقناع غيرنا بها»[19].

ويبدو أن مرحلة عرض نصوص أرسطو تواصلت من دون عائق. وفيها يظهر ابن رشد تابعاً لسابقيه. فهو في **الطبيعة** مثلاً، لايزال مقلداً إلى حد بعيد لابن سينا وابن باجّة، على أنه، إذا كان قد استغل كثيراً شرح ابن باجّة، فقد يكون ذلك أيضاً للردّ عليه[20]. ولقد أمكن القول إنه إذا كان ابن باجّة وابن رشد الأول «يمثلان مرحلة الأرسطية الأولية بالأندلس» إلا أن ذلك كان «بالاختلافات أكثر مما هو بالعناصر المشتركة»[21]. وعلى وجه التخصيص فإنه إذا كان للرجلين كمثل أعلى مشترك بيان «العلة والكينونة» فان ابن رشد كان محترزاً حول حظوظه في تحقيق ذلك.

وكتاب **الآثار العلوية** هو الوحيد المؤرخ بوضوح: سنة 1159.

---

(19) Charles Butterworth, «A propos du traité *Al-Darûrî fî al-Mantaq* d'Averroès et les termes *tasdiq* et *tasawwur* qui y sont développés,» *Colloque international d'histoire des sciences et de la philosophie arabes*, Paris, 22-25 nov. 1989, p. 5 du dactylogramme.

(20) انظر: P. Lettinck, *Aristotles's «Physics» and its Reception in the Arabic World* (Leyde: E. J. Brill, 1994).

(21) J. Puig Montada, «Aristotelismo en al-Andalus: En torna a la ciencía de la naturaleza y sus principos,» *La Ciudad de Diós*, vol. CCVIII (2-3 mai-décembre 1995), pp. 39-50 et p. 49.

ويُظنّ أنه كان ينبغي مرور ما يزيد على عشر سنوات كي يُستنفد الموضوع، حتى أن نصوصاً متأخرة أكثر مثل شرح **جمهورية** أفلاطون عُدّت من قِبل بعضهم في هذا الصنف. ويحمل هذا النوع من العمل اسم **جوامع** (مختصر) ليشير إلى حريّة المؤلف العربي إزاء نموذجه، فهو يمكنه أن يغير نظام الأفكار، وأن يُدخل عناصر مأخوذة من نصوص أخرى وأن يُغفِل مقاطع مهمة أحياناً.

«الأشياء الضرورية للحياة...»: علم الفلك والطب

أشار ابن رشد في الشرح المخصصّ **للنفس** إلى «اضطرابات» الوقت التي منعته من تعميق المسائل التي يدرسها، وقد ذَكر في كتاب لاحق بزمن قليل، هو **مختصر المجسطي** (لبطليموس)، كم كان هذا البحث المعمّق «مستحيلاً بسبب الحوادث التي خرّبت ولاية الأندلس وقطعت عنا المؤونة»[22]. فنحن إذن لانزال في الفترة المضطربة التي وصفناها، الفترة التي استغل فيها ابن مدرنيش، مسعر الحرب، قتال الخليفة بأفريقيا ليهاجم دورياً قرطبة وناحيتها. ولم تبدأ استعادة النظام إلا في تمام آخر سنة 1160. ثم تعززت سنة 1162 مع قرار عبد المؤمن بعث قرطبة كعاصمة، بعد أن هُزم ابن مدرنيش في غرناطة.

علم الفلك

في انتظار هذا التحسن، تصرف ابن رشد بحسب عباراته هو، كرجل احترقت داره فرام إنقاذَ «ما هو أكثر قيمةً في نظره، من بين

(22) ذكـــره: J. Lay, «L'Abrégé de L'Almageste, un inédit d'Averroès en version hébraïque,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 6 (1996), pp. 23-60 et pp. 26-27.

الأشياء الضرورية للحياة»[23]. ألا نلاحظ أنه من بين هذه الأشياء يحضُر بحث في علم الفلك؟ فابن رشد يخُص هذا العلم بالألفاظ نفسها «ما هو ضروري لكمال الإنسان»[24]. التي استعملها في جوامعه في المنطق والطبيعة. فإذا تذكّرنا قصّة تقديمه إلى الأمير الموحدي وأن الموضوع الذي طُرح بهذه المناسبة كان مسألة السماء وطبيعتها المادية، فَهِمنا إلي أي حدّ كان علم الكينونة حيوياً بالنسبة إلى الإنسان في عصره، وفَهِمنا بالأحرى أنها إحدى المسائل التي تعارضت فيها بشدة عقلية العصر القديم الكلاسيكي وعقلية الديانات الموحّدة. ولقد جابه ابن رشد هذه الصعوبة من دون أن يتخفّى وراء مجرّد موقف الملاحظ، بل على العكس، استند إلى أولوية النظرية التي تفترض «حكماً» و«منهجاً برهانياً»: «أما نحن فنبتغي استحضار المنهج الذي يمكننا من التحقق»[25]، أي إنه ينبغي أن نتمكن من فهم علة الوجود لمثل هذا النموذج التفسيري.

على أن آراء ابن رشد متضاربة. فقد كان نموذج بطليموس آنذاك هو الأساس المقبول لكل الحسابات، ولكن مؤلفنا، رغم بعض الملاحظات التي تمكّن من إبدائها، لم يكن فلكيّاً، فقد كان قادراً على معالجة قوائم المعادلات، وعلى أن يحسب بذلك مواقع النجوم، إلا أن القياسات لم تكن تهمّه جوهرياً. ولا يحتوي كتابه على أيّ قائمة، وإنما فيه بعض المعطيات العددية. وفضلاً عن هذا، فقد كان نظام بطليموس موضوع تحفظات يرجع أشهرها إلي المشرقي ابن الهيثم (آخر القرن العاشر ـ بداية القرن الحادي عشر). وإذا كان ابن باجّة قد بحث باستخفاف كتاب ابن الهيثم **الشكوك** على

(23) المصدر نفسه، ص 27.

(24) المصدر نفسه، ص 53.

(25) المصدر نفسه.

بطليموس، فلم يكن الأمر كذلك لدى ابن رشد إذ إنه أخذ بالاعتبار ملاحظات ابن الهيثم وزاد عليها تأشيرات تكميلية وُجدت في كتاب لمؤلف آخر اسمه ابن الهيثم (ماثَلَه بالأول) وكذلك تأشيرات مُواطنه السابق عليه جابر بن أفلح.

غير أن هذا الاعتراض لم يؤدِ بعد إلى إعداد نموذج يُرضي العقل، فارتأى ابن رشد مُذّاك أنه ينبغي إنشاء علم فلك جديد، إلا أنه قبل بالخضوع، في أول الأمر، لفريق الملاحظين متصرفاً بحسب العُرف الفقهي في نشدان الإجماع، إذ يقول إنه سيستعيد «ما لم يكن أهل الفن على خلاف فيه»[26]. إلا أنه وسَّع نطاق البحث، لا في علم الفلك الرياضي فحسب، حيث تمّم كتاب **المجسطي** بـ **إصلاح المجسطي** لجابر ابن أفلح، وبملاحظات الزرقالي، وهما أندلسيان من القرن الحادي عشر، بل اهتم كذلك بعلم الفلك الفيزيائي، بالخصوص عن طريق **بحث في صورة العالم** لابن الهيثم.

ويسوّغ هذا التوسع في المنظور باعتبارات إبستيمولوجية فالعلوم «الضرورية لكمال الإنسان» هي، في نظر ابن رشد، العلوم التي يدرك فيها العقل المادة نفسها، وعلم الفلك الرياضي، وهو مجرد مجموع أعداد تبيّن ارتفاع الكواكب والكوكبات، ثانوي قياساً إلى علم الكينونة الذي يصف الحقيقة الملموسة للكون.

لقاء ابن زهر

لا شك في أنه في أثناء فترة الاضطرابات، تكرّس ابن رشد

(26) المصدر نفسه، ص 25. والأمر يتعلق في الواقع **بجامع ما بعد الطبيعة**، انظر ص 54، رقم 86. وفي نصنا يقول فحسب «ما هو مقبول لدى الجميع»، ص 53، ولكن الجانب السلبي من الصيغة الأولى هو المسيطر.

للتحرير الأول لكتابه الطبّي الكبير **الكليات** (التي أصبحت Colliget في الترجمة اللاتينية) **في الطب**[27]. وهذا الكتاب ليس منفصلاً عن الوسط العلمي الذي غشِيَه ابن رشد خاصةً في إشبيلية. ففضلاً عن ابن هارون الترجالي الذي درّبه من دون شك على الفلسفة، وابن طفيل الذي رأينا الدور الأساسي الذي قام به في حياته، ارتبط بأبي مروان بن زهر.

وهو رجل من جيل السابقين، فهو إذن أكبر سناً من ابن رشد بثلاثين سنة. وهو يتحدر من أسرة استقرّت في شرقي الأندلس في بداية القرن العاشر. ورغم أن بني زهر يقدّمون أنفسهم على أنهم من أصل عربي، فقد تعرّضوا مثلهم مثل بني رشد إلى الاشتباه بأنهم من أصل يهودي. وكان جد أبي مروان، سميّه تقريباً، هو الذي صنع مقام الأسرة ودرّب سلالة طبيّة لفتت الأنظار على مدى أربعة أجيال. واستقر أبوه في إشبيلية حيث تولى الوزارة وسيكون هو نفسه أشهر فرد في السلالة وسيُعرف في الغرب بصيغة أفنزوار (Avenzoar).

وقد عُرف مبكراً جداً بتشخيصه وبعلاجه. واشتهر كذلك بمواقفه الغريبة. لذلك انتقل من دون صعوبة من خدمة المرابطين إلى خدمة الموحدين، لمّا ألحقه عبد المؤمن به شخصياً ومنَحه لقب وزير. والواضح أن ابن زهر انشغل قبل كل شيء بفنه، ولم يبالِ بالخلفيات المذهبية للحُكمَين. وقد برّر خيانته باتهام الملك المرابطي الذي كان قد خدمه.

وكتابه الأم هو **التيسير** أو **التيسير في المداواة والتدبير**. وقد ألّفه بطلب من ابن رشد نفسه، بحسب شهادة هذا، وتكفّل بعد ذلك

(27) Ibn Rushd, *Kitâb al-Kullyât fi-l-Tibb*, éd. C. Alvarez de Morales et J. M. Forneas Beistero, 2 vols. (Madrid: [n. pb.], 1987).

بنقله ونشره. ولما تلقى أمر الخليفة، في ما بعد، بإعادة نصّه لجعله أكثر مطابقة للمنوال العام، ولإصلاح الكتب التي بين أيدي الطلبة آنذاك، أشار إلى ذلك بشيء من التبرّم: «يشهد الله أني لم أؤلف هذا الكتاب إلا لضرورة قصوى [ناتجة في الوقت نفسه من النقص التام في كتب هذا الصنف] والأوامر المُلزِمة والجازمة التي دفعتني إلى كتابته»(28). ورغم شهرته وسِنه، فقد خضع لمراقبة صارمة اشتكى منها كذلك: «عندما كنت أكتب الكتاب جاءني رجل هو أحد [المأمورين] [المكلفين] بي في هذا العمل. ولم يُعجبه مخططي، فتعلل بأن فائدة الكتاب بعيدة عن متناول كلٍ من لم يُحِطْ بالممارسة في الطب، وأن الكتاب لا يطابق ما كنت أُمرت به ولا يناسب ما يريده هو»(29). فكان عليه إذن أن يؤلف على مضض بديلاً عنوَنَهُ الجامع وقد مات من ورم خبيث سنة 1162، على الأرجح عندما أنهى هذا العمل المزدوج.

كان ابن رشد متحمساً جداً لابن زهر، ففي الفصل السابع من كتاب الكليات، يذكر كم كان بنو زهر، وبالخصوص أبو مروان وأبوه، أصيلين في فن الطب. وفي الفصل السادس عشر يُعلنه أكبر طبيب بعد جالينوس. ولنلاحظْ أنه إذا كان ابن زهر أبدى ولوع ابن رشد نفسه بأرجوزة ابن سينا في الطب، التي يقول عنها إنها تشمل كل مبادئ هذا العلم، وإنها تَرجُح مجموعة من الكتب، يبقى وأباه

---

(28) C. Peña et F. Girón, «Aspectos inéditos de la obra médica de Avenzoar el prólogo del «Kitâb al-taysir». Edición, traducción y commentarios,» *Miscelanea de Estudios Arabes y hebraicos*, vol. 26 (1977), pp. 103-116 et p. 109 ar./ 111 trad. française Gabriel Colin, *Avenzoar, sa vie et ses écrits* (Paris: Leroux, 1911), p. 144.

وترجمته تضيف الجزء الموجود هنا بين معقوفين.

(29) Peña et Girón, p. 110 ar./ 112 trad.

متحفظين شيئاً ما إزاء كتابه **القانون**، الذي سيصبح، رغم ذلك، أساس الطب العربي في أوروبا حتى القرن السابع عشر.

وفي نهاية **الكليات**، يحدّد ابن رشد نفسه قياساً إلى سلَفه في مقطع سرعان ما صار شهيراً، وقد استعاده ابن أبي أصيبعة: «فهذا القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبيَنِه. وبقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرضٍ عرَضَ من الأعراض الداخلة على عضو من الأعضاء. وهذا وإن لم يكن ضرورياً، لأنه منطوٍ بالقوة في ما سلف من الأقاويل الكلية، ففيه تميم ما وارتياض ننزل فيها إلى علاجات الأمراض بحسب كل عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش، حتى تجمع أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية، الأمورَ الجزئية. فإن هذه الصناعة أحق صناعة ننزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن، إلا أننا نؤخّر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهمّ من غير ذلك. فمن رُفع له هذا الكتاب من دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بـ **التيسير** الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته، وكان ذلك سبيلاً إلى خروجه. وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التي قلت فيه شديد المطابقة للـ **أقاويل الكلية** إلا أنه مزج هنالك مع العلاج العلامات، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش. ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك، بل يكفيه من ذلك مجرّد العلاج فقط. والجملة، من تحصّل له ما كتبناه من الأقاويل الكليّة أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب»[30].

(30) Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fî Tabaqât al-atibbâ*. pp. 130-133.
ترجمة معدلة قليلاً.

إصلاح الكليات

تعرّض ابن رشد في ما بعد لمصير سلفه نفسه. فقد ألزمته السلطة السياسية بمراجعة كتابه لجعله أكثر ملاءمةً لمخطط التعليم الذي أنشئ في نطاق الدولة الموجّهة. ولا نعرف متى كان هذا الأمر وإنما نعلم فحسب أن التحرير الثاني انتهى سنة 1194. ولم نعرف هذا النصّ إلا في ترجمة لاتينية حُذف منها المقطع الأخير حول ابن زهر وأضيفت إليها خاتمة تبيّن أسباب هذا العمل الجديد. فقد يكون الخليفة (عبد المؤمن أو أبو يعقوب) تلقّى في ذلك نصيحة من فيلسوفين أحدهما أوفيه (Auofait) ويبدو أنه ابن طفيل أما الثاني ويدعى ابن وليد فلا يمكن تحديد من هو. وقد يكون هناك موظّف كُلّف بمراقبة إنجاز الكتاب، وهو شخص من الأرستقراطية يُدعى عبد الحق (Audelach).

وينبغي تبيّن الإحالة على ابن طفيل - إذا كان هو المحال عليه - فهو قد توفي سنة 1185 أي قبل نهاية المراجعة بتسع سنوات ولعّل في هذا تحيّة للفيلسوف الصديق مما يؤكد، بالتوازي مع حذف الاستشهاد بابن زهر، التوجّهَ النظريَّ لهذا العمل. فبالرجوع إلى الوراء يمكن أن يكون ابن رشد لاحظ أن مساهمته التي يروم تأكيدها إنما هي هنا، وربما لم يوجد أي قصد خفيّ إلا أن الأمر السلطاني لم يكن مُلحاً جداً لأن السلطة السياسية كانت ترى من دون شك أن تأليف ابن رشد لكتبه الأخرى أكثر أولوية. وأخيراً، بفرضية أخيرة، ربما كان البطء الإداري والمراوحة بين المؤلف ومراقبة المسمّى سمبس (Sempse) قد أخّرا ظهور النص الذي كان جاهزاً في جوهره، إلا أن هذا المراقب كان يرى بعض تفاصيله غير كافية.

ومهما يكن الأمر، فالتوجّه الفلسفي يلاحظ أكثر في هذه النسخة الجديدة، والقارئ «لا يمكنه أن يصل إلى نهاية الكتاب ولا

حتى أن يفهم معظمه ما لم تكن له معرفة بالمنطق تمكّنه من الإحاطة بأشكال الاستدلال الثلاثة. وينبغي كذلك أن يمتلك بعض المفاهيم حول مبادئ فلسفة الطبيعة»[31]. وباستثناء التشريح الذي تمنحه خاصيته التجريبية وضعاً خاصاً كتب الكتاب بـ «لغة جديدة لم يعرفها الأطباء الأوائل ولا كل من سبقوني ببراهين راسخة في الفلسفة الطبيعية»[32].

حدود كتاب الكليات وخاصياته

أدى هذا بابن رشد إلى إنشاء صيغ جريئة نوعاً ما: «نسمّي طباً الفنَّ الذي يهدف انطلاقاً من مبادئ صحيحة إلى حفظ صحة جسم الإنسان ومداواته من أمراضه بقدر ما هو ممكن في جسد معين. لأن مقصد هذا الفن ليس الشفاء مطلقاً وإنما العمل بقدر ما نقدر بحسب الحدّ والظرف المؤاتيين. ثم يجب انتظار النتائج مثلما هو الأمر في فن الملاحة أو فن الحرب»[33]. ولا يُفهم هذا النصّ إلا في النطاق الإسلامي، حيث يصف الطبيب الدواء، إلا أن الله هو الذي يبرئ إن شاء. وابن أبي أصيبعة يَذكر لنا شيئاً مشابهاً بمناسبة موت ابن زهر «يا بُني إذا أراد الله تغيير هذه البنية فإنه لا يقدر لي أن أستعمل من الأدوية إلا ما تتم به مشيئته وإرادته»[34]. غير أنه، إذ فصل هذا النص في ترجمته اللاتينية، عن خلفيته الدينية، فإنه يصبح مصدر أخطاء كثيرة. وبالفعل، نجد أخطاء الانزلاق نحو أفعال ديافواروس

(31) نص موجود في: Esteban Torre, *Averroes y la ciencia médica* (Madrid: Ediciones del Centro, 1974), p. 60.

(32) المصدر نفسه، ص 61.

(33) المصدر نفسه، ص 111.

(34) ذكره: Colin, *Avenzoar, sa vie et ses écrits*, p. 39.

(Diafoirus) بطل موليير وصيغتها «لسنا ملزمين إلا بمعالجة الناس طبق الأصول»[35].

يبقى أن الإلحاح على الجانب النظري وتفوقه قياساً إلى الممارسة التي لا تعلّمنا إلا «شيئاً يسيراً مقارنة بما هو ضروري»[36]. أدى إلى إبداء بعض التحفظ إزاء كفاءة ابن رشد كملاحظ. فقد شدّد كاتبان إسبانيان (ألونزو (M. Alonso) وكروز هيرنانديز (M. Cruz Harnandez)) على المقاطع التي تبدو متّخذة هذا الاتجاه. صحيح أن ابن رشد لم يكن يكتفي بالقراءة وإنما كان يروم النظر في الأشياء واقعياً، ويحب ذكر ما كان شاهده، ويلتذ باستمتاع طلبته وهم ينصتون إلى شهاداته، وهنا نذكر بالخصوص تجربة نباتية واقعية حول إنتاش حبّات الشعير. غير أن هذه التجربة أو الملاحظات حول المجرّة أو قوس قزح لا تعني لأجل هذا، منهجاً حقيقياً في التجريب. وفي الطب، يمكن أن نتبنى كثيراً من الصيغ التي توهم بالتجربة: كالدراسة «بالمعاني» و«الملاحظة المتواصلة» لما «يظهر»... إلا أن مداها يضعف كثيراً عندما يؤكد ابن رشد مثلاً أنه لا «يظهر» أي عقل في الكبد وإنما «يظهر» في القلب وفي الدماغ[37].

أما العلاج فيستند إلى نهج استقرائي انطلاقاً من ملاحظة آثار الأدوية، غير أن ابن رشد يقول بنفسه إن الأمر لا يتعلق هنا إلا بعموميات يجب تمييزها بوضوح عن علم الطب الحقيقي الذي يستند إلى اعتبار الأسباب، والذي هو استنباطي وبرهاني. وإذا كانت

---

(35) Molière, *Le malade imaginaire*, acte II, scène 5.

(36) نص في: Torre, *Averroes y la ciencia médica*, p. 113.

(37) المصدر نفسه، ص 128.

المصادر متنوعة ومذكورة بشيء من الحرّية، فإن معايير الاختيار منطقية أكثر منها تجريبية، وهنا يبدو تأثير أرسطو كبيراً.

وقد أدى هذا بابن رشد إلى وجهات نظر متمايزة عن تلك التي كانت مقبولة لدى الجميع منذ جالينوس. فقد تبنّى تصنيفاً لقوى النفس لا يطابق أيّاً من تصنيفَي السلطتين المعرفيتين. لقد قبِل نظرية الأخلاط الأربعة، بيد أنه لم يجعل منها دعائم المبادئ النوعية بامتزاجها، مفضّلاً، من جهته، فكرة العلّة (المادية والشكلية والفاعلة والغائية)، وفكرة العناصر. وقد كان لهذة التغييرات المستوحاة من الأرسطية آثار إيجابية: «بالنسبة إلى الفيزيولوجيا، مثلاً، اعتمد وجهة نظر تشكيلية بنيوية تعارض نفعية جالينوس. ونجد في كتاب **الكلّيات** عدداً لابأس به من الأفكار التجديدية، مثل فكرة أن الأشخاص الذين كانوا أصيبوا بالجُدَري، يكتسبون مناعة ضده»[38].

(38) M. Castelles, «La medicina en al-Andalus,» dans: *El legado cientifico andalusi*, op. cit., pp. 127 - 144 et p. 139.

الفصل السادس

جهد التوفيق العمليّ بين الشريعة والحكمة

عندما كان ابن رشد يكتب مؤلفه الكبير، يُسنده التقدّم الذي حازه في الوسط الطبي لدى والي إشبيلية كما في حضرة الخليفة نفسه، كان وضع بلده يتحسّن.

فقد كان الأمر الخليفي بإصلاح قرطبة مؤاتياً جداً لهذه المدينة: «وقَدِم السيّدان [أبو يعقوب وأبو سعيد ابنا عبد المؤمن] إلى قرطبة ومعهما الشيخ أبو يعقوب واستقر السيدان وأبو يعقوب بقرطبة فأمروا ببنيان قصورها وعمارتها وحماية ثغورها، وجلبوا البنّائين والعرفاء والفعلة لبنيان القصور والدور من خرابها وإعادتها على ترفيع قبابها، وصرف حالها من شيبها إلى شبابها. وتفرّد العريف أحمد بن باسة في ذلك وجدّد ما كان قد تهدّم هناك. وحضر إليها أهلها في مدة قصيرة، فتجدّدت آمالهم وصلحت أحوالهم [...] ونفّذ الأوامر العلية بالتسكين والتوطين والإحسان والتأمين بحسب ما كان مع أخيه من اجتماعهما»[1].

---

(1) ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص 50 ـ 51: Ibn Sahib al-Salat, *Al-Mann bi'l-Imama*, et *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, textes choisis et présentés par Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1990), p. 187.

فهل كان ابن رشد ضمن الأعيان الاثنين والثمانين الذين بقوا وحدهم في أثناء الاضطرابات، في حين فرّ الآخرون إلى ضواحي المدينة؟ أم كان أحد هؤلاء اللاجئين إلى إشبيلية الذين رجعوا قبل مجيء السيّدين ثم خرجوا للقائهما؟ يبقى أنه لا يمكن إلا أن يستفيد من النظم الجديدة التي ساوت ـ وهذا جدير بالملاحظة ـ بين رجال الدين والجند: «أحسن السيّدان الأجلاّن للطلبة من أهل قرطبة المذكورة، فأثبتوا أسماءهم في زمام العسكرية للمواساة، ورتّبوا الأجناد وجلبوهم من كل بلد للسكنى فيها»[2].

فهل انضوى ابن رشد إلى مجرّد هذا الدَور، دور الموظّف المرتّب ضمن عطاء الجند، لنشاط فكري، وهو ما يعادل نوعاً ما «باحثينا» الحاليين؟ أم كانت له فضلاً عن ذلك وظيفة القاضي؟ يبقى أنه، بموازاة تأليفه لتتمّة **جوامعه** الفلسفية، انكبّ طيلة هذه السنوات من الهدوء المُستعاد على تأليفه الكبير في الفقه. فقد أتمّ معظم كتابه **البداية** حوالى سنة 1168 بما أنه من الواضح أن كتاب **الحج** أضيف إليه بعد عشرين سنة، مما يمكّننا من تأريخ الباقي. والصيغة التي تتكرر بانتظام لافتتاح كلام المؤلف هي: «قال القاضي». ويمكن أن يعني هذا أن ابن رشد مارَس وظيفة قضائية، ثانوية على الأقل، وإلا كان على الأرجح يُنعت بأنه فقيه فحسب. ولكن ليست هذه حجة قاطعة، فابن طفيل يُلقّب أحياناً بالقاضي، والحال أنه لا شيء يُثبت أنه شَغِل مثل هذه المهمة.

وكم هو مدهش هذا البحث في الفقه، حتى أن بعض الشرّاح رفضوا نسبته إلى فيلسوفنا. ورغم هذا تتطابق تواريخ تأليفه مع ما نعرفه عن حياته. وفضلاً عن هذا، لئن لم توجد فيه أيّ إحالة على

---

(2) المصدر نفسه.

فن الفلسفة بما هي فلسفة، فقد احتوت الخاتمة شبه شاهد لأرسطو، وهو ما لا يكاد يوجد في مثل هذا الصنف من التآليف. وبالمقابل، من الصحيح أن موضوع الكتاب لا يمكن أن يعالَج مثل علم وُرِث عن العصر القديم، فينبغي إذن توضيح وضعه النوعيّ.

البداية، الأثر الفقهي الكبير لابن رشد

إذا أخذنا بفاتحة النسخة الثانية من كتاب **الكلّيات** في الطب، فإن مقصد هذا الكتاب هو تنظيم معرفة علمية ذات تاريخ طويل أي: «جمْع كل المعارف الطبية، في كتاب بالعربية، انطلاقاً من أوائل المؤلفين، بالحفاظ على كل الآراء التي تستأهل أن تُنقل، وحذفِ كل ما ينبغي أن يُرفض، بواسطة تحليل عقلاني»[3]. أما بخصوص بحث الفقه فالأمور تختلف نوعاً ما، إذ تقول المقدمة صراحة إن له هدفاً عملياً شخصياً، لكن من دون أن توضح إذا ما كان الأمر أمر تطبيق مهني مباشر، أو أن الكِتاب قد أُلِّف على أمل تسميات لاحقة: «فإن غرضي في هذا الكِتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتّفق عليها والمختلف فيها بأدلتها»[4]. ويتمثل الأمر بالنسبة إلى الفقيه في امتلاك مجموعة من الحلول التي قدّمتها المدارس الفقهية إلى مختلف مشاكل الحياة من ناحية، وامتلاك وسيلة اختيار تفضيلي بينها من ناحية أخرى. فليس الكتاب إذن كتاب اختلاف فحسب، وإنما هو جهد لتجاوز هذا الاختلاف. فإلى أي حدّ أمكن لهذه المحاولة أن تنجح؟

---

(3) E. Esteban Torre, *Averroes y la ciencia médica* (Madrid: Ediciones del Centro, 1974), p. 59.

(4) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ج 1، جزءان في مجلد، ص 2.

في لحظة أولى، يوحي عنوان الكتاب بالمكانة التي يحتلها في تراث ابن رشد. ففي الطب، نُقل لفظ العنوان: **الكلّيات** بما يشبه الجناس الصوتي، بواسطة اللفظ اللاتيني الدارج كولّجات (colliget)، وهو يعني فكرة «الجمع» (ولّد اللفظ colligere لفظَ collection). وهذا من أثر وحدة ما في التفكير عبر اللغات. أما بالنسبة إلى كتاب الفقه، فالأمر ليس على هذا النحو. فقد أُلف عنوانه في ذلك الشكل العربي الخصوصي الذي هو النثر المسجوع: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. وترجمته إلى لغة غربية هي في الوقت نفسه ثقيلة جداً: «بداية من يجتهد [في إبداء رأيه الشخصي] ونهاية من يكتفي [بالتعليم الذي تلقّاه]».

وفضلاً عن هذا، كانت المدارس الفقهية الإسلامية خاضعة لجذورها المحلية. فلا يكفي أنها توزعت في المكان (تغلب الحنفية في الشرق العربي حتى الهند، وتغلب الشافعية في مصر بامتداداتها الأفريقية الشرقية، وجنوب شرقي آسيا، وتغلب المالكية في النواحي الغربية)، بل تتدخل فيها العادات المحلية. لذلك، رغم أن ابن رشد يعرف المذاهب الفقهية السنّية الثلاثة، بالإضافة إلى معرفته لكثير من المذاهب الأقل انتشاراً، وكثير من أصحاب المذاهب الذين لم تعمّر مدارسهم، يبقى ألوفاً أكثر للمالكية، ويؤثِر الاستناد إليها، إذ هي بالفعل، المذهب المسيطر في بلده، وهو يمتلك كل دقائقه. وهو يذكر مؤلفين معيَّنين، منهم جدّه، ويذكر أعرافاً محلية. ويستخدم أحياناً تسميات أندلسية خصوصية. وهو يعلن في آخر الكتاب رغبته في إنشاء عرض منظّم للمذهب المالكي حول المسائل الخاصّة، ولكن يبدو أنه لم ينجزه.

الاستئناس بمختلف المدارس

مقارنةً بـ **مختصر المستصفى** للغزالي، تقدّم ابن رشد في كتاب **البداية** بخطوة أكثر نحو الملموس. فـ **المختصر** ينظّم المسائل العامة، أما هنا فالأمر يتعلق بالموضوع ذاته. فكيف ينبغي تنظيمه؟ إن معياراً

أول يقدّمه المذهب الموحّدي الذي وقف ضد استبداد المالكية. فلا سنّةَ في حد ذاتها أفضل من غيرها، ولا اعتبار إلا لشريعة الأساس. لذلك، عندما يأخذ ابن رشد بالاعتبار واقعاً قد شُكّل بحسب النموذج نفسه، فهو لا يكتفي به، وإنما يُخضع كل شيء لبحث محكَم.

ولا يصدر هذا البحث الملخَّص في مقدّمة **البداية** عن نموذج مقولب، وإنما يتابع إجمالاً المسار الذي كان قد رسمه **المختصر**: فمن ناحية، تستند الاختلافات إلى «براهين» (والمفردات التي تعنيها متنوّعة، إذ إنها في أنماط مختلفة) ينبغي توضيحها، ومن ناحية أخرى، يقترح ابن رشد طرائق لفهمها عقلانياً وملاءمتها أو تصنيفها ضمن نظام تراتبيّ للقبولية، وهي طرائق منهجية الفقه التي ذُكرت في **المستصفى**: صحة الحديث؟ مغزى النصوص (المعنى الحرفي أو المجازي؟)، العرض بحسب الظروف التي يشير إليها كل نص (المعنى العام أو المخصّص؟)، إمكانية النسخ؟ قوة النص النسبية (واجب أو مندوب فقط؟). ويضيف ابن رشد أحياناً إلى هذا ثلاثة أصناف من الاعتبارات: إما أن يتساءل عن الدقة الذهنية لكل فقيه استند إليه، وإما أن يرفض ببساطة رأياً يعتبره عارياً عن الدلالة، وإما، أخيراً، أن يقترح رأياً له.

وكتاب **البداية**، في نظر مختصّ كبير في الفقه الإسلامي، هو ر. برنشفيغ (R. Brunschvig) «يمثّل في ما يبدو أكمل بحث ممكن في التطبيق المنهجي لأصول الفقه بصفته تأويلاً ومحكّاً لمجموع الفقه السنّي»[5]. فطبقاً لتعليم ابن تومرت والغزالي، لا يتدخل المؤلف هنا

(5) R. Brunschvig, «Averroès juriste,» dans: *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1962), t. 1, pp. 35-68 et pp. 43-44.

إلا لتنظيم محتوىً ليس له فيه حق الاختيار. فإن كان هناك ضعف، فهو ليس في الشريعة وإنما في اختلافات تأويل المصادر. و«هدف **البداية** هو بيان ما ينبغي أن يراه كل فقيه لم تُعمِه تبعية لمدرسة واحدة»[6]. وابن رشد يفضح بشدة «متفقهة زماننا»، مستعملاً صيغة «متفقهة» التحقيرية التي سيعاني هو نفسه منها. إن البحث الجيد في المسائل الكلية، في الطب، يجعل من غير المُجدي قراءة المؤلفات الأكثر خصوصية، بحسب رأيه، وكذلك يكون استحضار المبادئ التي تولِّد اختلافات الأحكام الفقهية هو في حد ذاته مصدر حلول. فالاختلاف الذي هو في الأغلب فن جدالي، يتّخذ هنا مظهر المنهج لذاته. وكل فقيه معتَمد يتكلم بمصطلحاته الخاصة، من دون أن يكون مُكرَهاً جدلياً. وقد يحدث أن يُقبَل أحد الفقهاء ضمن مصطلحات فقيه آخر، كما يحدث لمؤلف ما، عندما يعتبر حِجاج فقيه ما ضعيفاً، ولكنه يقبل حلَّه، أن يقدم له برهنة أفضل في نظره.

تأثير الفكر الموحّدي

يلتزم ابن رشد، مثلما أعلن ذاك منذ البدء، بالقواعد المُعلنة صراحة في الشريعة، وبالمسائل المشهورة التي لها علاقة متينة بالنصوص. فهي إذن «المسائل الأمهات» التي يتفرع عنها الباقي كله. غير أن المختصين لاحظوا أن هذا التمييز السهل نظرياً، عسير في التطبيق. فهنا وهناك وُضعت قضايا، بحسب الظروف، في المستوى الأول أو أبعدت إلى الفروع، بل إن موادّ الحلول نفسها، أو البرهنة عليها تجعل مؤلفنا مرتبكاً أحياناً، فيُضاعف عندئذٍ التحفظ وصيغ التهيّب، بل يكتفي في بعض الأحيان بالعرض المضاد، من دون أن يقدّم أيّ وسيلة للحسم.

A. A. Yate, *Ibn Rushd as Jurist* (Thèse inédite, Cambridge, 1991), p. 29. (6)

وفضلاً عن هذا، إذا كان على المجتهد أن يقصد الحل الأقوى حجة، فقد يحدث أن يكون كل حِجاج منقوصاً، والحال أن الوجه العملي للفقه يمنع البقاء في موقف الانتظار. فكان ابن رشد إذن مُكرَهاً على قبول أشكال برهنة يرفضها قطعاً في مواضع أخرى. وهكذا في مسألة الصلاة، مثلاً، يتساءل إذا ما كانت الصلاة المسمّاة وِتْراً، والتي هي ليلية، صلاةً واجبة. ويعتمد للإجابة عن ذلك، على حديث ضعيف يذكر حالة المسافر، ويصوغ شبه القياس الآتي: «إذا كانت صلاة ما غير واجبة، يمكن إقامتها على ظهر دابّة، والحال أن صلاة الوِتر يمكن إقامتها على ظهر دابة، إذن صلاة الوتر غير واجبة». ومعنى هذا القول: [(أ> ب)^ ب] > أ (المعادلة في النص الفرنسي هي: (si p alors q; or q; donc p)[7]، مما لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا إذا أمكن قولنا: «إذا وإذا فقط. . .»، وهو ليس الحال هنا. ورغم هذا، نحن هنا في صدد أحد المقاطع القليلة التي يتدخل فيها ابن رشد باسمه الخاصّ.

لذلك، عندما يستعمل كاتبنا عبارة «الكلام الفقهي»، فليس ليؤكد «الوجه المبرهن» «لهذا العلم»[8]، مثلما ذهب إليه برنشفيغ (Brunschvig)، بل بالعكس ليبيّن حدوده. وهنا أيضا نُحِس أثر الفكر الموحّدي: فالشرع، الوضعي تماماً، والذي لا يتدخل فيه العقل بصفته منظّماً إلا في النهاية، يمتاز عن العقيدة التي يُشرّع فيها العقل. فإن عارض نص قطعيّ استدلالاً صحيحاً في الميدان الذي يهمّنا، فإن الغلبة للأول. وإن مسألة قتل الذمّي التي فُضّلت فيها الفتوى الشافعية على الفتوى الحنفية، تقدّم مثالاً واضحاً عن هذا. وبالفعل،

(7) انظر: H. Benali, *Les formes d'argumentation d'Ibn Rushd dans la Bidâya* (Mémoire de DEA, inédit, université de Bordeau III, 1991), p. 28.

(8) Brunschvig, «Averroès juriste,» p. 44.

فالشافعية التي ترفض التسوية بين المؤمن والكافر، تستند إلى حديث صحيح. في حين تستند الحنفية إلى حديث غير موثوق، ليُعتبرا متكافئين، ولتستنبط بالتالي ضرورة إعدام المسلم إذا قتل ذمّياً[9]، وذلك باستدلال صحيح.

والحاصل أنه بينما يعقلن في الطب الجوهر الإنساني إلى حدّ بعيد يصمد علم الفقه الإلهي أكثر بكثير. لذلك تتدخل الجوانب المنطقية في حدود. ورغم أن ابن رشد يُبيِّن طيلة كتابه أنه يقوم بعمل منهجي فوحده كتاب **البيوع** يشمل تمهيداً كُتِب في هذا المعنى[10].

حدود عقلنة الأخلاق

تحققت في مستوى السلوك بالفعل العقلنة أكثر مما تحققت في مستوى آخر. وقد أدرك ابن رشد ذلك بما أنه ختم عمله بعروض من هذا النسق. فهو يقول إن قوانين الشريعة ضربان: أحدهما القوانين التي ينشئ بها القضاء أحكامها، والثاني القوانين التي لا يستعملها في هذا الغرض، والتي صنعت بصفتها «مندوباً إليها»، والحال أن هذه القوانين الأخيرة أوفر عدداً. وفعلاً ينبغي الوعي بأن «هدف سنن السلوك التي حددتها الشريعة هو سمو الأخلاق»[11]. حتى أن المسائل التي رتَّبها الفقهاء من ضمن المنتخبات تقوم على أربع فضائل: التواضع والعدل والشجاعة والكرم، كما تقوم على العبادة التي هي شرط هذه الفضائل.

---

(9) انظر: Dominique et M.-Th Urvoy, «Ibn Rushd et la Dhimma,» dans: *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis* (Rome: PISAI, 1996), pp. 245-253 et pp. 250-251.

(10) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج 2، ص 103.

(11) المصدر نفسه، ص 396-397.

وبإمكاننا التساؤل الآن ما هي القيمة العملية للعقلنة الأخلاقية هذه. لقد ذهب أحد الاقتصاديين المغاربة وهو عمر أقلعي إلى أن ابن رشد كان واعياً بالمفارقة القائمة بين القاعدة المستنبطة من الوحي الديني ومختلف الطرق التي سعى الإنسان إلى تطبيقها بها تاريخياً «يُبيِّن ابن رشد لقرَّائه من دون أن يكتب ذلك صراحة أن المسائل التي عولجت قد تقادمت كثيراً، وأن الحلول التي قُدمت ليس لها إلا علاقة ضعيفة بالاقتصاد الذي تجدد في هذا القرن الثاني عشر الميلادي»(12). ويأخذ هذا الاقتصادي مثال الممارسة البنكية الممثلة بالصك. ففي الأصل يوجد التحريم القرآني للقرض بالفائدة المماثل الربا. فإذا حرّم القرض منع البنك في الوقت نفسه إلا إذا افترضنا أن المصرفي يعمل مجاناً، وهذا شيء لا يكاد يفكر فيه. ولقد أجبرت البنوك الإسلاميّة الحديثة على اعتماد حيل كثيرة وخدع فقهيه لتتمكن من الحفاظ على اللفظين المكوِّنين لاسمها مقترنين. ولم يصل الأمر إلى هذا الحد زمن ابن رشد لأن النظام البنكي كما نعرفه اليوم لم يولَد إلا في آخر العصر الوسيط.

لكن المشكل العميق يبقى قائماً: كيف الحفاظ على نشاط اقتصادي يُمكِّن من تبادل البضاعة عن بعد ويتجنب نقل المال إلى مسافات بعيدة ويكون قابلاً لمجابهة أوضاع ينبغي أن تتم فيها رسملة قوية بسرعة... إلخ؟. يعلن ابن رشد، على غرار فقهاء مسلمين آخرين، قواعد عامة للإبقاء على التعامل بالصكّ الذي يستجيب لكل هذه الشروط، والذي، بصفته هذه، يتبدّى ضرورياً قطعاً للاقتصاد النشيط: «إن قواعد الاقتصاد التي أعلنها الفقهاء المسلمون هي دوماً

(12) O. Akalay, *Le grand vide de Joseph Schumpeter. Brève histoire de la pensée économique en Islam* (Casablanca: Ed. Wallada, 1991), p. 100.

جارية: فلكي تشتغل السوق على وجه صحيح، يجب أن يجد الفاعلون المتدخّلون فيها أنفسهم، في ما بينهم، في وضع مساواة تامّة واطّلاع كامل»[13]. وإن الاقتصاد العلمي اليوم، إذ يستنكر الممارسات الاقتصادية الاحتكارية، كما يستنكر مخالفات الخبراء، يستند إلى صنف الممنوعات نفسه. وربما لم يكن من دون دلالة أن يرجع اسم الصك، بما أنه يُبيِّن هذه المساواة التامة بين الفاعلين الاقتصاديين، إلى اللفظ سكّة (نقد).

غير أنه ينبغي الاعتراف بأن ابن رشد لا يطرح بنفسه هذه المسألة صراحة، فهو يكتفي بإعلان قواعد عامة يمكن للقارئ المسلم الحديث أن يؤوِّلها في هذا الاتجاه. فهل يمكن القول إن الكاتب الوسيطي لم يتمكن من الذهاب إلى أبعد؟ قطعاً لا! فقد كان بإمكان ابن رشد أن يُذيع في خصوص هذه النقطة نصاً بارزاً للتونسي المازري، الذي كان يعرفه مباشرة، وكذلك بصفة غير مباشرة بواسطة ابن بشكوال وعياض. وهو يتمثل في استفتاء يعالج بالذات عمليات بنكية ممثَّلة في صَكّ: ولقد كانت هذه الممارسة التي انتشرت في الإسلام منذ بداية القرن العاشر عادية آنذاك رغم احتراز بعض رجال الدين: «فإزاء الثقل الاجتماعي للممارسة وللحاجيات الاقتصادية، كان الفقه مضطراً هكذا إلى التقيُّد بالعُرف. وهذا دليل على أنه زمن المازري، لمّا ينفصل تماماً عن الواقع»[14]. ولتجنّب التحريم القرآني للقرض بالفائدة، اعتمد الفقهاء التبادل بين النقد الذهبي والنقد

---

(13) المصدر نفسه.

(14) M. Talbî, «Opérations bancaires en Ifrîqiya à l'époque d'al Mâzarî, 453-536/1061-1141. Crédit et paiement par chèque,» *Etudes d'histoire ifrîqiyenne et de civilisation musulmane médiévale* (Tunis: Université Tunis I, 1982), pp. 420-435 et pp. 427.

الفضي (الدنانير والدراهم): فكانت المبالغ بالدرهم تسجَّل بالدنانير على فرض أن التجار «يبيعون» دراهمهم للصيرفي الذي يفتح لهم حسابات جارية بالدينار بأقل من سعر الصرف العادي.

وبالطبع، أثارت هذه «الحيلة الفقهية» بعض العقول المدقِّقة التي عَرضت المسألة على المازري. وقد بحث هذا الأخير مختلف الجوانب العملية من المسألة: هل الصكّ مزوّد؟ وهل رأسمال الصيرفي مكوَّن من ودائع فقط من دون أن ينمّى بالفوائد المستوفاة؟ . . إلخ. وفي الواقع، إذا عُمل بكل القواعد فإن النظام ينهار لأن ذلك يفترض أن الصيرفي يعمل بصفة مجانيّة. غير أن المازري نجح في إنقاذه باللجوء إلى صيغة غامضة جداً: ليكن سعر الصرف «في فائدة المسلمين». وهذا الاعتماد على المعيار المالكي للمنفعة العامة، يعارض أحكاماً لاحقة متشدّدة جداً ستُحرِّم النظام البنكي.

ويتخذ ابن رشد موقفاً وسطاً بين ذرائعية المازري وتشدّد الفقهاء الآخرين. وسيكتشف الأوروبيون الأسس الإيتيقية لنظام بنكي متناسق. أما هو نفسه فلم يتجاوز صياغة بدهيات أساسية، من غير أن يطرح موضوع حدود المسألة بطريقة ملموسة مثلما يتطلبه منه مثال المازري.

وهكذا نرى حدود مشروع كتاب **البداية**. ففي جوانب جوهرية، يمكننا القول على طريقة كانتيي بيغي (Péguy) إن: «. . . يداه بريئتان ولكن ليس له يدان. . .». وكان ينبغي أن يتقدم ابن رشد خطوة إضافية نحو الفعل الملموس. وبطريقة مفارقة سيفعل ذلك لا بتأثير الفقه ولا أرسطو كذلك، وإنما بتأثير أفلاطون.

بين قرطبة وإشبيلية

في تلك الأثناء تطور الوضع، فقد توفي عبد المؤمن خليفة المهدي ابن تومرت يوم 14 أيار/ مايو 1163 ونُقل جثمانه أولاً إلى

مراكش، ثم دُفن عند قدمي أستاذه في تينملل بالأطلس حيث انطلقت الحركة الموحدية. وسيكون الأمر كذلك بالنسبة إلى خلفائه المباشرين.

الوصاية على قرطبة

في العادة كان من المفروض أن يخلفه ابنه البكر محمد، وبالفعل، فمنذ سنة 1154، كان قد طلب إلى أقاربه أن يُقسموا له على الولاء ضامناً على هذا النحو تواصل السُلالة. غير أنه لأسباب مجهولة أزاح ابن آخر له هو أبو حفص عمر، وهو وزير أيضاً، الوريثَ الشرعي، وفرض الاعتراف بحكم أخيه الأصغر أبي يعقوب يوسف. فغادر هذا قرطبة، وكان في صدد استصلاحها، وذهب إلى مراكش. ومن الممكن أن محمداً كان قد نُصّب بالفعل في تلك المدة، غير أن حكمه لم يدُمْ إلا خمسة وأربعين يوماً. إلا أن يوسف، وقد أبقى عمر وزيراً، لم يتخذْ في البداية إلا لقب أمير، وذلك ليتجنّب صدامات أكثر من اللازم. ولم يكْفِ هذا، ففضلاً عن إزاحة الأخ الأكبر، استُبعد بسرعة أخوان آخران لم يعترفا بالأمير الجديد، وكذلك قاوم أبو سعيد عثمان، حاكم قرطبة، ولم ينْجُ بحياته، من دون شك، إلا بفضل العطف الذي يكنُه له أبو يوسف.

وُضعت المدينة تحت رقابة حاميةٍ خاصةٍ، حتى أنها، بحسب بعض المصادر، جُعلت إقامة جبرية لمتمرّد بربري اضطُر إلى الخضوع. وبذلك ضرب الأمير الجديد عصفورين بحجر واحد، بإرساله جيشاً يوطّد فيها سلطته بمجابهة حركات المقاومة التي تمثّلها ويتخذها في الوقت نفسه قاعدة للهجوم الذي أريدَ أن يكون حاسماً على ابن مردنيش.

وهذا ما لا يجعل الإقامة بقرطبة مستحبة. فإذا أضفنا أن يوسف

كان قد قضى أجمل سِني حياته من الثامنة عشرة إلى الخامسة والعشرين حاكماً بإشبيلية، فهمنا أنه إنما إلى هذه المدينة تكون عودته. وإذ قطع مع رغبة أبيه في ابتعاث قرطبة كعاصمة، تلك الرغبة التي شرع في تحقيقها رغم ذلك، جلب مراكز القرار إلى إشبيلية. وقد استقبَلت المدينة، وكانت بلا والٍ في بادئ الأمر، ابناً لأحد أصحاب المهدي والياً مؤقتاً. وقد تولى مهمته في أيار/ مايو سنة 1166 ليس من دون إجراء مقابله لمدة ثمانية أيام مع والي قرطبة، وهذا دليل على أن الأمور لم تكن طبيعية. وكان أن تولى أخ للأمير، هو إسماعيل، بعد ذلك بخمسة أشهر، هذا المنصب نهائياً.

تهدئة عسيرة

وسيكون هو المكلَّف بالاعتراف رسمياً بيوسف كخليفة و«أمير للمؤمنين». ولقد انتظر هذا خمس سنوات ليتخذ لنفسه لهذا اللقب. وكان عليه في بادئ الأمر أن يُخضع إخوته المناهضين له. فاستعمل، خلافاً لأبيه، أقل ما يمكن من العنف المألوف في تلك الأيام. وكان عليه كذلك أن يُخضع ابن مردنيش، وعدة متمردين من البربر. وبعد أن حصل على هذه النتائج، كتب إلى إسماعيل بأن يُجدد له، لا الإشبيليون فقط، بل كذلك القرطبيون وأهل غرناطة ومالقة وغرب الأندلس، إعلانَ الطاعة الذي كان قد حصل من قبل، بمنحه اللقب الذي هو من حقه. وقد بعث المرسوم المطلوب موقعاً من قِبل الطلبة والشيوخ إلى مراكش يوم 28 آذار/ مارس سنة 1168.

وفي الوقت نفسه، عُيّن إبراهيم وهو أخ آخر للسلطان والياً على قرطبة التي لم تتخلص تماماً من خطر ابن مردنيش، وأُرسِل إليه في الآن نفسه جيش قوي ليدافع عنها. والملاحظ أن المسيحيين تدخلوا أكثر فأكثر في هذه النزاعات التي كانت ظاهرياً بين المسلمين.

وإذا كان أتباع ابن قَسي رفضوا تحالفه مع هؤلاء سنة 1151، فبعد سبع عشرة سنة تغيرت الأمور كثيراً. فقد تدخل مرتزقة قادمون من الشمال، صراحة في جيوش ابن مردنيش، وبالمقابل، انتقل نبيل قشتالي، هو صهر الملك ليون، بجيشه إلى خدمة السلطان الموحّدي، مما أنتج تحالفاً بين الحاكمين ضد البرتغاليين.

فهل هذه البلبلة هي التي تفسّر صمت ابن رشد العجيب عن مسألة أهل الذمّة؟ فهو،على عكس جدّه الذي اتَّخذ مواقف جذرية نتيجة انتفاضة المستعربين سنة 1125، يتخفى في كتابه **البداية** وراء اعتبارات شبه لازمنية في هذا الموضوع، بل يتكلم عنه بأقل قدر ممكن، وهذا التحفظ يذكِّرنا بموقفه إزاء المشكلة الاقتصادية للممارسة البنكيّة حيث رأيناه فقيهاً تجاوزه الوضع نوعاً ما، على الأقل في هذه المرحلة من تفكيره.

حصل خضوع ابن همشك، صهر ابن مردنيش وحليفه، من دون عنف. وقد استجاب في سنة 1169 إلى دعوة لاعتناق المذهب الموحّدي. وطيلة هذه السنة تقريباً، كان ولاة إشبيلية وقرطبة وغرناطة في مراكش يحاولون تنظيم القضاء على عدوّهم الرئيس. غير أن عراقيل كثيرة أجَّلت كل الأعمال إلى الصيف الموالي، ثم حوّلت هذه الأعمال نحو بطليوس. ولم يمكن إلا في سنة 1171 انطلاق جيش يقوده ابن همشك، من إشبيلية إلى قرطبة، ليتوجه بعد ذلك نحو الشرق. وقد أعلن الموحّدون الأمان، في حين راهن خصومهم على الرعب، مما أدى إلى انقلاب التحالفات لصالحهم. واستقر الخليفة في قرطبة في شهر تموز/ يوليو ليقود العمليات جيداً، غير أن الجيش لم يحصِّل شيئاً نهائياً. فمرسيّة استَسلمت من جراء الإنهاك، وأرسلت وفداً إلى الخليفة الذي رجع إلى إشبيلية.

وكان يوسف، قبل مجيئه إلى إسبانيا، مريضاً لمدة أربعة عشر

شهراً، وكان قد عولج على أيدي طبيبين أحدهما ابن طفيل، غير أن هذا لم يكتَفِ بوصف نظام حِمْية له، بل ألَّف قصيدة أيضاً يحض بها رعيّة السلطان على الانخراط في جنده في تلك اللحظة التي اعتُبرت حاسمة. وهذه القطعة(15) جديرة بالملاحظة، إذ إننا وإياه بعيدون هنا عن حكيم حي بن يقظان. فالقصيدة تجميعٌ لكل المواضيع التقليدية، من التبجُّح بالقيم الحربية إلى الأكاذيب الأشد وقاحة حول أصل عربي قيسي للمهدي وخلفائه. وهناك بالتأكيد عذر: فالقصيد موجَّه من دون شك إلى تلك القبائل العربية التي انتشرت آنذاك في كامل المغرب وزرعت فيها الدمار. وهو يرمي إلى تحويل وجهتها ضد عدو مشترك. أما اختيار ابن طفيل لتأليف هذا النص فيفَسَّر بأصله: فهو يتحدر من قبيلة قيس عيلان العربية. إلا أن القصيد لم يُنتِجْ أثراً. وكان ينبغي تدخُّل كاتب آخر لإقناع هؤلاء العرب.

نمو جديد لمذهب الموحّدين

في تلك الفترة، لم يكن ابن رشد مشترِكاً في الأحداث، ولكنه لم يكن منعزلاً بسبب ذلك، وفعلاً، فالسلطان الجديد لم يكن سياسياً فحسب. لذلك أمكن لفيلسوفنا أن يدخل حلبته على مستوى آخر. ويقول لنا المراكشي إنه إذا كان عبد المؤمن قد طمس الجانب المذهبي من الحركة الموحدّية، لفائدة تنظيم الدولة، فإن يوسف من جهته، قرّر أن يستعيد مشعل الأفكار. فقد اتخذ، حتى قبل أن يستعيد اللقب الخلافي، منذ سنة 1166 تدابير واضحة بحجة توضيح مختلف نقاط المراسيم: منذ الآن فصاعداً، كل وثيقة رسميّة ينبغي أن تحمل في أعلاها علامة «الحمد لله» بخط يده، في حين يبقى

(15) E. Garcia Gomez, «Una qasida politica inedita de Ibn Tufayl,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, vol. 1 (1953), pp. 21-28 esp. 29-32 ar.

سائرها من مهمة الكاتب، ولكنه أرسل بهذه المناسبة إلى كل الولاة مرسوماً يذكِّر بالعناصر المذهبية الأساسية: حفظ السنة وتعليم التوحيد الموحّدي وحظر الحكم بإعدام أي شخص من دون مراعاة ضمانات العدل، ومن دون رفع الأمر إلى الأمير وأخيراً الدعوة إلى الحذَر في الحالات الأخرى، وبتوصية عاجلة منه، ينبغي أن تُنشَر الرسالة على نطاق واسع، وقد لاحظ المؤرخون تماثلها مع المنشور الذي بَعث به عبد المؤمن من تينمل حول العدل وحظر المحرَّم. ولكن طبقاً لاختلاف الطبع بين الأميرين، طُبع منشور الثاني بطابع أكثر حِلماً وبروح لاهوتيّة.

وإنه في هذا السياق ينبغي فَهم تسمية ابن رشد قاضياً على إشبيلية سنة 1169، وهو أول منصب رسمي ثبت له. ويمكننا القول إن تحرير كتاب **البداية** ليس غريباً عنه. وقد رأينا أن الصور التي رسمها عنه كُتَّاب السِيَر الأندلسيون والمغاربة شدّدت على إخلاصه وبُعده التام عن الارتشاء. والأكيد أن ابن رشد لم يكن رجل مهنة منغلقاً في عمله فقط، فقد كان يحب الحياة العامّة، وكان، كما يذكر الأنصاري[16]، «طلِق اللسان في حلقات السلطان كما في محافل العموم». ويذكر الأنصاري شاهداً على موعظة قام بها ابن رشد للحثّ على الجهاد والغزو في سبيل لله مُورداً ما جاء في فضله من كتاب الله وسنة رسول الله «بلسانٍ طلِق مستحسن»[17].

ابن رشد، قاضٍ ومؤلف متعدد التصانيف

في الواقع، كانت تلك فترة نشيطة جداً، حيث صَعُب على ابن

(16) أبو عبد الله محمد بن محمد عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ص 24.

(17) المصدر نفسه.

رشد أن يوفّق بين اهتماماته. فقد بدأ، فعلاً، حوالى سنة 1176 دورة جديدة من مقاربة الجوامع حول مختلف عناوين الفهارس التي وضعها أندرونيكوس الرودسي (Andronicos de Rhodes)، وانبرى يؤلّف «التلخيصات» التي طلبها منه الأمير. وقد جاءت هذه الدورة بعد **الكليات** في الطب، الذي هو أكبر بكثير من مقدماته للفلسفة ومن **تلخيصاته** في الفقه والفلك ومن شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب.

والتلخيص، الذي يسمى عادة «شرحاً متوسطاً» هو شرح حقيقي، على خلاف الجوامع التي تتصرف بحرية كبيرة مع النص، فهنا يمّحي ابن رشد وراء أرسطو إذ هو يتّبع بحثه الذي يُحيل عليه غالباً من دون أن يذكر غير بداية المقطع المعنيّ. ويحدث، مع ذلك، أن يضمّن ملاحظات شخصية أو أمثلة مأخوذة من حضارته هو، ولكنه لا يجعل نفسه في المقدمة، بحيث لا يمكن أن يكشف عنه غير عمل المتبحّرين.

وكثير من هذه الأعمال مؤرخ، فشرح **كتاب الحيوان** مذكور أنه أُنهي في تشرين الثاني/ نوفمبر 1169 بإشبيلية، وفي ثنايا النص يشكو ابن رشد عرضاً من أنه، في مقرّه الجديد، لم تكن لديه كُتبه كي يتثبّت من النصوص. وقد أدّى به هذا، بالإضافة إلى انشغاله الشديد بالمهام العمومية، إلى أن يطلب من القارئ أن يتجاوز عن الأخطاء الممكنة. والشكوى نفسها نجدها في شرح كتاب **الطبيعة** الذي أتمّه بإشبيلية في آذار/ مارس 1170، ويؤرخ شرح **كتاب السماء** بالسنة الموالية، وشرح **الكون والفساد** بالسنة التي بعدها. يُضاف إلى هذا، متابعة الجوامع وبعض الكتيّبات المعنونة بالمقالات، وهي تُعالج بالخصوص المنطق وتَستعيد عند الاقتضاء أطروحات للفارابي وابن سينا، في شكل انتقادات صريحة للثاني منها.

الرجوع إلى قرطبة

يبدو أن ابن رشد لم يَشغَل هذا المنصب أكثر من سنتين، وقد كان الحدث المحوري، إن لم يكن الحاسم، الزلزال الذي تعرّضت له قرطبة سنة 1171. وقد تحدث عنه ابن رشد في شرحه لكتاب **الآثار العلوية**، لأنه رأى فيه إثباتاً لتحليلات الفيلسوف الإسطاجيري «لم أكن أقطن آنذاك بقرطبة ولكن جئتها بعدئذٍ، وقد سمعت الضجيج الذي يسبق الزلزال، وكان الناس يرون أنه قادم من الجهة الغربية. وقد رأيت الزلزال يحدث مع هبوب كثير من رياح الغرب. وربما دامت هذه الزلازل بقرطبة حوالى عام، ولم تنقطع قبل ثلاثة أعوام على وجه التقريب. وقد سبب الزلزال الأول موت كثير من الخلق، وظنّ الناس أن الأرض قد انقطعت قرب قرطبة في المكان المسمّى «أنورما» حيث انبثقت أصناف من الرماد والرمال»[18].

فهل كان قلقه على ذويه وأملاكه هو الذي دفعه إلى الرجوع إلى مسقط رأسه؟ أم كان يشغل فيه وظيفة القضاء؟ إننا نجهل ذلك. يبقى أنه استفاد كثيراً من مكتبته التي استعادها. فأتمّ شرح **الخطابة** و**ما بعد الطبيعة** في النصف الثاني من سنة 1175. إلا أنه يقول إنه عجّل بإنهاء هذه المهمة لأنه أُرهِق تعباً وأصابه مرض خطير، وإنه يرجو، إن مدّ الله في أنفاسه، أن يُنجز في ما بعد شروحاً أوفى لكتاب **الخطابة** ولكتب أخرى لأرسطو.

وهذا يؤدي إلى سؤال مهمّ حول التاريخ: فبخصوص كثير من المؤلفات غير المؤرخة بوضوح، يمكننا أن نقدّر تاريخ إنجازها بفارق تقريبي لسنة أو اثنتين أو ثلاث. إذ إن الشواهد والإحالات التي دوّنها المؤلف نفسه تمكن بالفعل من تحديدها. إلا أن التقدير يقوم

---

(18) نص ذكره: M. Alonso, *Teologia de Averroes* (Madrid: Maestre, 1947), pp. 38-39.

على فرضية منطق داخلي لمقاربة النظام الأرسطي. والحال أنه إذا بدا أن ابن رشد احترم فهرس أندرونيكوس الرودسي في أساسه، فإن حالات كثيرة شهدت أنه لم يتّبع ترتيبه. وليس لهذا في حدّ ذاته أهميّة كبيرة. فما هو أخطر، هو أنه من المسلّم به أن مقاربة المعلّم الأول قد جرت تقريباً بانتظام: الجوامع، أساساً من حوالى سنة 1158 إلى سنة 1170، ثمّ الشروح المتوسطة، من حوالى سنة 1167 إلى سنة 1175 وأخيراً الشروح الكبرى (التفاسير) من سنة 1180 إلى سنة 1191. والحال أن أ. ل. إيفري (A. L. Ivry) قد بيّن مؤخراً أن الشرح الكبير لـ كتاب النفس، الذي حدّد تاريخ تأليفه بستة 1190، هو في الواقع سابق على شرحه المتوسط، الذي هو تلخيص له متمّم ببعض الإضافات فحسب[19]. فلم تكن إذن لدى ابن رشد نفسه مسيرة تدرّجية: العرض، فالشرح المتتابع فالشرح المعمّق. وإنما كانت لديه بيداغوجيا في التأليف مرتّبة على ثلاثة مستويات، إلا أن هذه لم تمنعه هو نفسه من مباشرة النصوص بحسب نظام مختلف.

ويمكن القول فعلاً إن ابن رشد فضّل أن يدرس دفعة واحدة نصاً بمثل أساسية كتاب النفس، ولم يُقدِّم عن هذا الكتاب إلى القارئ إلا شكلاً مختصراً، من دون أن ينشر تحليله الشامل إلا إذا دعاه فهرس المواد إلى ذلك، كي لا يُبلبل الجمهور. وهذه الفرضية تزداد احتمالاً بما أننا نرى ابن رشد يستعيد في مرحلة متأخرة (بعد

---

(19) انظر: A. L. Ivry, «Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, no. 1 (mars 1995), pp. 75-92.

وحول نقاش هذه الفرضية، انظر: H. A. Davidson, «The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima,» *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 7, no. 1 (mars 1997), pp. 139-152,

وجواب إفري (Ivry)، المصدر المذكور، ص 153-155.

سنة 1186) بعضاً من جوامعه ويكتب منها نسخاً معدّلة. وهذه هي الحال بالنسبة إلى **الطبيعة**[20]، وربما بالنسبة إلى **الكون والفساد**[21]. فهل ينبغي أن نرى في ذلك مجرد إرادة شخصية للكمال؟ إذ المقاربة الأولى للموضوعات الفلسفية يمكن أن يُصيبها بعض النقص في الإعداد. وقد أمكن أن يلاحظ على سبيل المثال أن ابن رشد في الشرح الصغير لـ **كتاب النفس**، كان أكثر ارتياحاً في الجوانب الفيزيولوجية من الموضوع منه في الجوانب الماورائية[22]. أم هل ينبغي أن نستند، إلى تدخل لجنة مراقبة، مثلما حدث لكتاب **الكليات**؟ لا شيء يسمح لنا بالحسم في هذه الحالة.

ما هو ثابت أن ابن رشد صار منذ الآن مقتنعاً بأنه لا يمكن أن يجد خيراً من أرسطو مرشداً ليغطي ميدان المعرفة. وإذا كانت الرغبة التي أبداها الخليفة قد حرَّكت مجموع الأوالية، فإنه يبقى أن هناك تناسباً عميقاً بين عقلَي المفكرَين، وهو تناسب انبهر به كاتبنا. فهو، منذ جامع **كتاب الكون والفساد** يهتف: «نتوجّه بالحمد إلى من قدّر هذا الرجل للكمال وجعله في أقصى درجات الامتياز الإنساني، حيث لم يقدر أي إنسان في أي عصر على أن يتوصَّل إليه. وهو الذي يعنيه الله عز وجل بقوله: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»[23].

---

(20) انظر: Averroès, *Epítome de física*, trad. y estudio Josep Puig Montada (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1987), pp. 89-93.

(21) انظر: Averroès, *Epítome del libro «Sobre la generación y la corrupción»*, ed., trad. y comentario Josep Puig Montada (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1992), p. 24.

(22) انظر: A. L. Ivry, «Averroes' Short Commentary on Aristotle's De Anima,» *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 8 (1997), pp. 511-549 et p. 548.

(23) ذكره: Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme; essai historique*, 3e éd. augmentée (Paris: Michel-Lévy frères, 1867), p. 55.

الفصل السابع

جهود التوفيق النظري بين الشريعة والحكمة

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾[1].

بينما انقطع فيلسوفنا إلى العمل المدرسي في عزلته بقرطبة، انتَظمت من قبل السلطة بلبلة للعقول كبيرة.

فقد اتخذت أولاً شكلاً ملموساً في الأشغال الكبرى المخصصة لتحويل إشبيلية إلى عاصمة جديرة بهذا الاسم. وشهد خريف وشتاء عام 1171 ـ 1172 الشروع في بناء جسرِ مراكبَ يضم مدينة تريانا، على الضفة اليمنى من النهر، وإصلاح منطقة القصور التي تضاعفت مساحتها، وبناء أسس في التحصينات الخارجية، بأرصفة من الحجارة بالخصوص، لحماية المدينة من فيضانات الوادي الكبير، تُضاف إلى هذا دور صناعة قنوات ماء وحدائق من الأشجار المثمرة. وهكذا غُنمت من السباخ الواقعة في الجنوب الشرقي من المدينة، مساحة واسعة من القصور والحدائق سمِّيت البحيْرة. وقد اتُّخذت مقراً للخليفة في أثناء إقامته في شبه الجزيرة. ولم يبْقَ منها إلا القصر الحالي، وقد غُيِّر كثيراً في ما بعد.

(1) القرآن الكريم، «سورة القمر،» الآية 32.

فتحول مركز المدينة نحو الجنوب إذن، وعليه، أدّى ذلك إلى تعويض المسجد الجامع القديم، وقد صار أضيق مما ينبغي، بمسجد جديد طموح جداً، لا تقلّ صحونه عن سبعة عشر ليستقبل عدداً كبيراً من الناس. وقد قُدّر عدد سكان المدينة آنذاك بنحو ثلاثة وثمانين ألف نسمة، في مساحة داخل المدينة ذات مئتين وخمسين هكتاراً، جزء منها غير مبني.

لقد أريد من هذا المسجد الذي شُرع في بنائه في أيار/ مايو سنة 1172 أن يكون تأكيداً للهوية. وقد عمل فيه ابن باسة، الذي أشرف على إصلاح قرطبة، وابن زهر لبعض الوقت. وتم معظم بنائه في حكم يوسف، ولكن خليفته هو الذي أكمله ابتداءً من سنة 1184، خصوصاً بتشييد صومعته الشهيرة، لاجيرالدا (la Giralda). وانتصبت حول المسجد أسواق جديدة ضاعفت من عدد أسواق وسط المدينة، بل شيّد النظام قيصرية «وهي بناية مغلقة مخصّصة لإيواء تجارة البذخ»[2]. وفي الوقت نفسه، عُقد اتفاق تجاري مع جنوى.

وكأنما لتخليد هذا الإثبات للقوة، توفي مسعر الحرب الرئيس في الأندلس، ابن مردنيش سنة 1172، وأعلن ابنه الخضوع، ومذّاك صارت النزاعات تدور بين المنطقة الإسلامية والمنطقة المسيحية، فكانت البرتغال وقشتالة تشنّان باستمرار غارات يردّ عليها الموحّدون ببعض الغزوات ضحلة النتائج.

وقد أقام يوسف حوالى أربع سنوات بالأندلس، حيث نشّط من

---

(2) *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*, textes choisis et présentés par Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1990), p. 202.

دون توقف، أشغال التهيئة والبناء، ثم عاد إلى مراكش في شباط/ فبراير *1176*، وسرّح عدداً كبيراً من المهندسين والفنانين. وكان المسجد الكبير قد تقدم بناؤه بما يكفي، بما أن المنبر قد نُقل إليه، إلا أن الخطبة لم تجرِ فيه إلا عام 1181.

ابن رشد وزمنه: الفاصل بين جيلين

كل هذا يبيّن أهمية عودة ابن رشد إلى إشبيلية بصفته قاضياً عام 1179، وسيكون عليه أن يؤدي في هذه العاصمة الحقيقية، دوراً فُهِم في الإسلام أنه تفويض للسلطة. لذلك ينبغي أن نلاحظ أن الأمر بالنسبة إليه لا يتعلق بقطيعة فجائية. فقد كان في فترة الثماني سنوات التي قضاها بقرطبة أكثر نشاطاً. إلا أنه لم يقاطع وقائع العالم. ويُستدلّ على ذلك بالشرح المتوسط لـ **إيتيقا نيقوماخوس** الذي كتبه عام 1177. وقد أثار، وهو يتابع عن قرب نصّ أرسطو، بعض القضايا الجديدة. فهو يبدو فيه حساساً بخاصة لمشروعات التحليل الاقتصادي لأرسطو، وهو يسعى إلى توفيقها مع الإسلام[3].

والحال أن توجهات الرجلين متباينة جداً. فإذا كان الاثنان يسعيان إلى تجنب الوقوع في شرك بحث التراكم، فإن الحل الأرسطي يتمثل في اعتبار الاقتصاد بمثابة «السياسة» فهو إذن يخضع للإيتيقا، في حين أن الحلّ الإسلامي يتمثل في إخضاع الاقتصاد لضوابط الوحي. فكان ابن رشد إذن، منساقاً من جديد، مثلما كان عليه أن يفعل في ختام بحثه في الفقه، إلى موضعة الإيتيقا قياساً إلى الوحي.

---

(3) انظر: L. Baeck, «La pensée économique de l'Islam classique,» *Diogène*, vol. 154 (avril- juin 1991), pp. 95-107 et pp. 101-102.

وفي تحليل المال يُبدي الكاتب العربي استقلالية أكبر إزاء المفكر الإغريقي. فقد رأى أن التعريف الذي أُضفيَ على المال غير كافٍ، وسعى إلى توضيحه. ففي حين لم يعتبر أرسطو في المال إلا وظيفتين ـ وسيلة تبادل ومعيار قيمة ـ أدرك ابن رشد دوراً ثالثاً مرتبطاً بالادّخار: فالمال يمكن أن يراكَم بطريقة تسمح بتبادلات وعقود مستقبلية.

وفضلاً عن هذا، بينما يَعتبر أرسطو قيمة النقد اصطلاحية بحتة، يعتبرها ابن رشد معياراً، وأنها بصفتها هذه، لا يمكن أن تكون متغيّرة. لذلك، بما أنها احتياطي للقدرة الشرائية المستقبلية، ينبغي أن تُخلَّص من إعادة التقييم التي هي شكل مضاربة، ومن التخفيض الذي يسلُب مالكها. وهذه التحليلات عظيمة التجديد، وإذا لم تلْقَ صدىً في حضارة صاحبها، فإنها كانت قابلة لتطويرات لاحقة في ظرف هو في الوقت نفسه أكثر ملاءمة فكرياً، وأكثر استثارة اقتصادياً. ولهذا السبب، ستسمح الترجمة اللاتينية لهذا الشرح للمدرسة الغربية، خصوصاً لدى أوريسم (Oresme) وبوريدان (Buridan) بالنضال ضد إفساد المال بتلاعب الحكام، أي كل أساليب هؤلاء في زيادة أرصدتهم النقدية: كـ «حشو» القطع الفضية بالرصاص و«قرض» قطع المعدن الثمين وبالتالي تزوير صفتها... إلخ، على أن حِجج الكُتّاب اللاتين ستكون أكثر اكتمالاً من حجج الكاتب العربي التي بقيت كثيرة العمومية.

رفض التصوّف

أقام ابن رشد في مراكش سنة 1178، وهناك أنهى مجموعاً من ستة بحوث صغيرة مخصصة لخاصيات السماوات. ولم نعرف هذه المجموعة إلا عن طريق ترجمات عبرية ولاتينية، وتسمى هذه: De

substantia orbis[4]. والملاحظ أنه لمّا اقترب من الخليفة، أعاد من جديد بحث الموضوع الذي كان عرضه عليه في أول لقاء بينهما. وقد تمكن ابن رشد كذلك من لقاء ابن طفيل الذي بقي طبيباً شخصياً للسلطان، ويمكن أن نفترض أنهما جابها وجهات نظرهما. وكان ابن طفيل قد كتب، أو كاد يتم كتابة قصة فلسفية امتدح فيها ابن باجّة الذي لم يكن أحد من معاصريه يضاهيه قط، بحسب رأيه.

على أن ابن طفيل، وقد جعل من العقيدة الموحديّة بُنية رؤيته لعقل يسمو بقدراته فقط من المعارف البسيطة إلى أسمى المفاهيم، كان له موقف تصوّفي لم يكن إلا أن يزعج ابن رشد. فمنذ الكلمات الأولى من القصة يبيّن أنه يريد: «أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا»[5]. لذلك يرى ابن طفيل أن تفسير ابن سينا الظاهري لأرسطو غير كافٍ. ونتيجة هذا بدا له أن نقد الغزالي إياه قد تجاوزه الزمن. وبما أن ابن سينا أعلن أنه لا تناقض بين ما هو ناتج من التفكير وما هو ناتج من الوحي، إذ إن الثاني يمتاز فحسب بوضوحه الشديد، فمن الممكن الاستناد في الوقت نفسه إلى الأعمال الباطنية لابن سينا وإلى أعمال الغزالي.

إلاّ أنه قد تعذّر الاطلاع عليها. فمن الفلسفة الشرقية لابن سينا،

---

(4) *Averroes' De substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, by Arthur Hyman (Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986).

(5) Abū Bakr ibn al-Tufail, Abū Ja'far, al-Ishbīlī, *Hayy ben Yaqdhân; roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions et traduction française*, 2e éd. rev., augm. et complétement remaniée par Léon Gauthier (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1936), p. 1

لم يعرف ابن طفيل غير إشارات وردت في فاتحة كتابه التعليمي الكبير، **الشفاء**[6]. أما الغزالي فيعتبره ابن طفيل مختلفاً بقدر ما لا يتوجه إلى العامة. وقد قُدّمت بعض النصوص الباطنية على أنها له، ولكن النصوص التي اطّلع عليها بدت له مشكوكاً فيها. فكان ينبغي عليه أن يقوم بضرب من الرهان وأن يُعيد بناء الأفكار الأصيلة لكل من المفكّرَين «بإرجاع إحداهما إلى الأخرى» و«إرجاع الاثنتين إلى الآراء التي ظهرت في أيامنا والتي اعتنقها بحماس أناس يمتهنون مهنة الفلسفة»[7].

وهذه صيغة غامضة، نراها الآن دفاعاً عن الغزالي، إلا أنه أمكن أن تُتقبَّل كنقد له. وهذه حالة كاتب غرناطي من القرن الرابع عشر تفحَّص المقطع الذي يذكر فيه ابن طفيل تناقضات الفقيه المشرقي الذي تارة يدين الفلاسفة لتصورهم العقلي للقيامة، وتارة يتبنى هذه الفكرة، والذي يرمي الصوفية بالكفر والإلحاد، ويعلن في موضع آخر موافقته لهم، وأخيراً، يكتب للعامة ويمتنع أحياناً عن فعل ذلك[8]. وفوق هذا، كيف أمكن لابن طفيل أن يوفِّق بين تقريظه لابن باجّة ومحاولته الدفاع عن خصمه الرئيس، وبالذات في الموضوع الذي يتعارضان فيه بلا هوادة؟

كتابات النضج

لذا، سيحسِم ابن رشد ليتجنّب كل غموض. ففي النصوص

---

(6) انظر: D. Gutas, «Ibn Tufayl on Avicenna's Eastern Philsophy,» *Oriens*, vol. 34 (1994), pp. 222-241.

(7) Abū Bakr ibn al-Tufail, Abū Ja'far, al-Ishbīlī, p. 16.

(8) P. Luciano Rubio, «Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrinas de Algazel,» *La Ciudad de Dios*, vol. CLXIX, no. 1 (janvier-mars 1956), pp. 108-109.

الثلاثة التي كتبها في إشبيلية حوالى سنة 1179 أي **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** ونقض **تهافت الفلاسفة** للغزالي (**تهافت التهافت**)، سيكون الكتاب الأخير النقطة البؤرية في هجومه. ففي مواجهة الدعاية التي سعت إلى استعادة ضحية محرقة الكتب المرابطية، وفي مواجهة صوفية ابن طفيل، أراد بيان أن الناس يضلّون إذا فوّضوا الأمر إلى هذه السلطة.

وهنا نلاحظ أن ابن رشد تطور كثيراً منذ كتاباته في الشباب. فإن بحث، في أحد نصوص تلك الفترة في المهدي وفي فضائله وعلمه، فإن هذا الموضوع لم يعد يظهر بعد ذلك، بل قد حُذف تماماً من النصوص اللاهوتية حيث عبَّر باسمه الشخصي. وفي الوقت نفسه، إذا كان الفقيه الشاب قد اعتمد الغزالي كنموذج في منهجية الفقه، فإن كاتب البداية لم يذكره. لقد تمثل الموضوعَ إلا أنه لم يعد يجد الحاجة إلى ذكره حتى ولو كان في الأغلب على وفاق معه. فيمكن أن نقول إذن إن عمليتَي اتخاذ المسافة هاتين إزاء الاعتقاد بالمهدي من ناحية، وسلطة الغزالي من ناحية أخرى، ليستا متلازمتين فحسب وإنما متسلسلتان نوعاً ما، ضِمن الرغبة في تقديم تأويل صحيح للمذهب، بعيد عن مخاطرة الدعاية وخلطها.

«. . . بلغ السيل الزّبى»

يبقى أن الفترة التي تهمنا تبدو مناسبة بصفة خاصة لعمل عقدي. فتسمية ابن رشد في إشبيلية تُطابق انعطافاً في الوسط الفكري للعصر، فهي الفترة التي تمّ فيها انقراض الملاك الديني الذي نصّبه المرابطون، ولم يقدر الموحّدون على عزله خوفاً من فراغ يكون أشدّ ضرراً. وبالنسبة إلى مفكرنا فإن هذا التحوّل سيحصل بين سنتي 1168 و1183 الشديدتَيْ الرمزية. فسنة 1168 هي تاريخ وفاة والده الذي لقّنه

العلوم التقليدية، ووفاة ابن سمحون الذي علمه الآداب وربما الرياضيات. وشهد كانون الثاني/ يناير سنة 1183 وفاة ابن بشكوال أحد أساتذته الرئيسين في الفقه والحديث، والوريث الأكبر للقاضي أبي بكر بن العربي، أكبر سلطة روحية في العهد المرابطي.

فإذا قمنا بتخطيط للعلاقات بين مختلف المختصّين في العلوم الدينيّة والعلوم الأدبية. . . إلخ، بواسطة تلامذتهم المشتركين، لاحظنا أن الشبكة تصير كثيفة أكثر فأكثر ومعقدة ومتمّمة كلما اقتربنا من جيل أساتذة ابن رشد؛ ومع جيل صاحبنا، تصبح هذه الشبكة فجأة أكثر محدودية وأكثر ضعفاً إذ إن الأسماء الكبرى التي تكوّنها مرتبطة بالأحرى بكُتّاب هامشيين من الجيل السابق(9). ثمّ يمرّ جيل، فتظهر تركيبة جديدة ولكن ليس من دون ازدواج: فقد تجمعت الأغلبية العظمى حول منظور أقرب إلى التقليدية، ولكن تكوّنت مقابلها نواة صغيرة مرتبطة بقوة بالنظام الموحّدي، ولأجل هذا، نظرت إليها الأغلبية في شيء من الشبهة. فالفترة التي تهمّنا إذن هي نوع من الاعتراضيّة بين تركيبتين أندلسيتين مختلفتي النموذج.

وفوق ذلك، استُغلت هذه القطيعة من قِبل نزعة أخرى هي الصوفية، ذلك أن التصوف، بعد أن كان ظاهرة فردية تُقمع إذا اتخذت مسار التبعيّة الجماعية لشخصيّة كاريزمية، صار منذ الآن من بين المذاهب الدينية الشرعية. وكانت شخصيّته المركزية ابن المجاهد الذي لم يكن نشيطاً فحسب حوالى فترة ابن رشد نفسها، بل تركّز إشعاعه بصفة خاصة على إشبيلية. وقد نجم نوع من التنافس بين الشخصيتين، بما أنه، في ترتيب الأساتذة بحسب النظام الكمّي

(9) Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous: Du Ve-XIe au VIIe-XIIIe siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), pp. 170-179.

لتلاميذهم، يحتل ابن المجاهد الرتبة التاسعة وابن رشد الرتبة الرابعة عشرة. ولكن بالإضافة إلى هذه النقاط الترتيبيّة، فإن التحالف بين المذاهب الصوفية والعلوم الدينية التقليدية هو الذي بدا خطِراً[10]. ولقد أُبقيَ المخطط الأدبي للعداء الحتمي بين الفقراء (كما يسمي الصوفية أنفسهم) والفقهاء، في مستوى القول، قليلاً في مستوى الفعل.

على أن ابن المجاهد، شأنه شأن أتباعه، كان على صلة غير مباشرة بتعاليم الغزالي، فنحن ندرك إذن حنق ابن رشد وهو يجد نفسه حيثما التفت، في مواجهة هذا الرّجل، وبالخصوص يجد في محيطه هو أناساً مثل صديقه ابن طفيل مستعدين للتواطؤ. وهذا ما عبّر عنه في مقطع من **الكشف عن مناهج الأدلة**[11] حيث يقدّم قائمة إجمالية لتيارات الأفكار التي تتابعت في الإسلام، والتي ولم تزد بحسب رأيه، على زرع البلبلة في الأذهان: فقد أكثر الخوارج والمعتزلة والأشاعرة والصوفية من التأويلات «ثم جاء أبو حامد فبلغ السيل الزّبى»[12].

ينبغي أن نفهم هذه الإدانة على وجهين. فلدى ابن رشد أولاً، ردّ الفعل الإسلامي المألوف بالحذر من كل «بدعة». وقد دمجت الثقافة الإسلامية كل تاريخ الأفكار مهما كانت، سواء أكانت إسلامية أم خارجية، جنينية أم متطوّرة، تحت تصنيف «دراسة الفرق» التي يمكن أن نسمّيها: التاريخ الرسمي للهرطقات «الإريزوغرافيا»

---

(10) المصدر نفسه، ص 178 وص 189-190.

(11) هذا المقطع يتدخّل بخصوص مسألة العلاقات المكانية التي يمكن أن تؤدي الآيات القرآنية المجسِّمة إلى نسبتها إلى الله.

(12) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، فلسفة ابن رشد، ط 2 (بيروت: [د. ن.]، 1979)، ص 88.

(héresiographie)، ورفضت، في الوقت نفسه وبتناقض عجيب، كل رؤية تطورية، فكان سؤالها هو فقط: «هل الفرضية الفلانية صحيحة أم مخطئة؟»، من دون أن تتساءل إن كان تيار ما يساهم في التطور العام للفكر. وإذ اعتصمت بحديث نبوي، تبنّت وجهة نظر سكونية تكتفي بتحديد عدد رمزي لانقسامات الأمة. وهذا يفترض أن العقيدة الإسلامية بأسرها موجودة في القرآن، وأنها أُعلنت منذ عصر المسلمين الأوائل. وتتجسم هذه السمة في واقع أن تصنيف الفرق يُلحق كل تيار أو شخصية في التاريخ بشخصيّة نموذجية أصيلة من بدايات الإسلام. وإن هدف كل من درسوا الفرق تصنيفي لا غير، يجمع الفرق بحسب تشابهها.

وقد كان ابن رشد خاضعاً لوجهة النظر هذه. فبنظره، لا يمثل تيار الأفكار إلا سبباً للبلبلة التي تُحدث أسباباً أخرى للبلبلة. وهو لا يختلف عن التأريخ الرسمي السنيّ للفرق الهرطوقية إلا في نقطة واحدة. فعوض اعتبار اللاهوت السنّي العقيدة الوحيدة المفضلة، يضمها إلى سلسلة البدع. إذ هو، من جهته، يرى ميزة الفضل في الحكمة الصحيحة: حكمة الفلاسفة.

وهناك، ثانياً، استنكار لموقف اعتبر متقّلباً. فقد تضايق ابن رشد، مثل ابن طفيل، من آراء الغزالي المتناقضة إذ هو فيلسوف هنا، ناقد لحدود هذا الفن هناك، مقدّم، في كتاب، ما يعتبره الحقيقة النهائية، زاعم أنه تجاوزه في موقف رابع.

بيد أنه من الثابت أن ابن رشد يعتبر الغزالي متكلّماً بالأساس. ولقد أخذ مراراً على هذا العلم تعقيده للمسائل عبثاً، وأنه وبطبيعته ذاتها، محكوم عليه بتعقيد حتمي. فقد أدخل عناصر غير ضرورية، مثل الذريّة، تهدف إلى إثبات حدوث العالم، وهي عناصر غير

مقنعة[13] على أيّ حال. فإنْ برهن الغزالي في بعض النقاط الخاصّة، على استقلالية لأنه كان يتبع تخطيطاً متنوعاً، مستعملاً لغة خصومه، فلا يمكن أن نُنكر أنه أشعري في توجّهه العام. وهذا ما يبرّر النقد الذي وجهه إليه ابن رشد[14].

ما الفلسفة؟

إن الكتاب البيان الذي هو **فصل المقال** هو في الوقت نفسه تأليف بين الجوانب الفقهية والفلسفيّة لابن رشد نفسه، وتوفيق بين حَرفية الفقه السائدة في الأندلس والتجديد اللاهوتي لهذا البلد وكذلك المذهب الموحّدي. ويقوم فيه الحِجاج الديني بدور المحور. فهو يسأل منذ البدء: «ما هو وضع الفلسفة الشرعي؟» ويجيب باحثاً في أصول الفقه الأربعة: القرآن والسنة والقياس والإجماع.

ومنذ تفحصه للدليل القرآني، تشير طريقته في الإبانة إلى تعديل مميّز: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع بمعرفة

---

(13) «وأما الأشعرية، فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبّه عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً على الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري»، المصدر نفسه، ص 47-48.

(14) O. Leaman, «Ghazâlî and the Asharites,» *Asian Philosophy*, vol. 6, no. 1 (1996), pp. 17-27.

صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ» ممّا يسمح له أن يستنتج: «إذا كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبيِّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع أو مندوب إليه»[15].

أليس من الحذر الخطِر القول إن الفلسفة «ليست شيئاً أكثر» من النظر في الموجودات، للتدليل على حقيقة الصانع؟ أليست هذه هي الطريقة التي يتَّبعها علم الكلام في التفكير والتعبير؟

من أجل «علم كلام فلسفي»

هذا من الثابت، ولكن بطريقة مخصوصة: فكما أن هناك علم كلام معتزلياً وعلم كلام أشعرياً، وحتى علم كلام حنبلياً، بل علم كلام شيعياً، ألا يمكن أن نسمّي ـ رغم التناقض التاريخي بين المصطلحين ـ علمَ كلام فلسفياً؟ إن كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** بحث يتعلق بالفعل بهذا الفنّ. فإذا سجّل ابن رشد مما ميّزه **فصل المقال** في الوحي، قسماً يرجع إلى التأويل وهو مخصّص للحكماء، وقسماً بدهياً وهو واجب على كل النّاس، صرّح بأنه يروم بحث هذا القسم الأخير مما جعله يعيد النظر في كل المسائل العقدية التقليدية: وجود الله ووحدته وصفاته وأفعاله... إلخ.

هناك إذن شيء من المكر لدى ابن رشد. ففي شروحه الفلسفية وكتاباته الأرسطية الخالصة، بما فيها **تهافت التهافت** المخصّص للمطّلعين، يناقش شكل علم الكلام القائم في عصره، أي الأشعرية (بما أنه يعترف هو نفسه أنه لم يتوافر على كتب معتزلية في إسبانيا).

---

(15) Averroès, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy (Paris: Flammarion, 1996), pp. 103-105.

ولكن هذا لم يمنعه من أن يعبّر عن الفلسفة ضمن قالب الأدبيات الكلامية كي يجعلها مقبولة لدى الكثير من القراء. ولقد اعتُرف بهذا من قِبَل معاصريه الذين لم يزيدوا في هذا على الاقتداء بأوامر جدّه مثلما سبق أن رأينا.

فهل كان من الممكن الخروج من الغموض الذي أحدثه هذا الشبح الأيديولوجي لـ «علم كلام فلسفي؟» إن الجملة الأولى من النص الذي سبق أن ذكرناه يمكن أن تساعدنا في هذا. فهي استعادة شبه حرفية لبداية المرشدة الروحية للمهدي الموحّدي: «لا إله إلا ما دلّت عليه الموجودات وشهدت له المخلوقات...»[16]. ففي نصّ ابن رشد، كما في نصّ المهدي، لا نتمالك من الدهشة لاستعمال مشتقات الجذر «دلّ» الذي يعني «كون الشيء علامةً على...» وهي مصطلحات قرآنية صادَرها علم الكلام، مما جعل ابن رشد يرفضها في مؤلفات أخرى وحتى في بقية الكتاب الذي نتحدث عنه، وذلك لفائدة «البرهان». أما أن يتنازل هنا استثناءً، فهذا يعني أنه يتموضع في خط ابن تومرت. فالوحي نفسه إذن، هو الذي يأمر باعتبار الكائنات بواسطة العقل. وقد ألحّت العقيدة الموحّدية على أن معرفة الله لا يمكن أن تكون إلا «بضرورة العقل»[17]. ويميِّز مقطع آخر من كتاب ابن تومرت بوضوح بين هذا المنهج ومنهج الفقه[18]. وقد استعاد ابن رشد هذين الإجراءين اللذين يحيل أحدهما على الآخر من دون أن يلتقيا أبداً.

---

(16) محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، تقديم عمار الطالبي (الجزائر: [د. ن.]، 1985)، ص 225.

(17) المصدر نفسه، ص 214.

(18) المصدر نفسه، ص 69.

يتعلّق الأمر إذن بعلم كلام موحّدي، أي بشكل من هذا العلم هو الوحيد القابل للتوفيق مع الفلسفة. إلا أن الانزلاق قد حدث بشيء من التحريف الجدلي الخالص، الذي من المفروض أن يشهّر به عقل صارم مثل عقل ابن رشد.

لِنرَ بالفعل المقطع الذي يحوي هذا الانزلاق: «فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالحريّ والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي»[19]. نلاحظ أن كل الخطاب في هذا المقطع يقوم على إلحاق النعت «العقلي» الموردَ هنا بمظهر بريء، كما لو أن هذا الأمر لا يغيّر الموضوع جذرياً. ولقد ميَّز ابن تومرت، تماماً مثل ابن رشد، بوضوح بين «القياس الفقهي» و«القياس العقلي» اقتداءً بكبار علماء الدين في الإسلام. فالأول يخضع لمنطق ثنائي ينطلق من خاص الوحي إلى خاص الواقع، بينما ينزع الثاني نحو الشكل الثلاثي للقياس الأرسطي الذي يعمل بإدراج الخاص ضمن العام. فهما إذن منهجان متنافران تماماً ولا يمكن أن نمرّ من أحدهما إلى الآخر بمجرّد «أولوية».

«الراسخون في العلم»

وكذلك تصرف ابن رشد بطريقة بارعة جداً، ليرد تهمة الكفر التي رمى بها الغزالي الفلاسفةَ المشرقيين. فقد استند أولاً إلى إجماع

---

(19) Averroès, *Discours décisif*, pp. 119-121.

اللاهوتيين الذين يقبلون التأويل المجازي، أي الذين يسمحون للمرء باقتراح معنى لبعض المقاطع الصعبة من الكتاب. غير أن هذا لا يكفي: فمن ناحية، يعترف هو نفسه بأن هذا الإجماع غير محدود في سعته، ومن ناحية ثانية ناقش هو نفسه في كتاب **البداية** قيمة الإجماع، إذ لا يعترف له بقيمة إلا من حيث يظهر منهجه بمثابة نتيجة تقليص عدد المدارس الفقهية. لذلك نراه يعتمد القرآن الذي جعلت قدسيته الحجةَ لا تُردّ في نظر القارئ العادي.

وقد اختار لهذا الآية السابعة من سورة آل عمران، التي تبدأ بتميز وجهين من الوحي، **الأول** سهل وبيِّن، أما **الثاني** فهو أعسر على الفهم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[20]. أما بقيّة الآية فقد نظر فيها بحسب قراءة شرعية. إلا أنها لا تطابق القراءات المعمول بها عادة، رغم أنه لم يكن الوحيد في هذه الحالة. وبما أنه لا وصلَ في نصّ الآية، فإنه يمكن أن يحلّل بطريقتين مختلفتين. إمّا: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به»[21] وإما: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم. يقولون آمنّا به». والقراءة الثانية هي التي تبنّاها مفكرنا، مما مكّنه من أن يميّز بين صنفين من المؤمنين: الذين ينبغي أن يكتفوا بالمقاطع القرآنية البيّنة والذين يمكن أن ينكبّوا على الآيات الصعبة[22].

---

(20) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 7.

(21) المصدر نفسه.

(22) انظر: F. Niewohner, «Zum Ursprung der Lehre der dopelten Wahrheit, eine Koran-Interpretationdes Averroes,» dans: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. F. Niewohner et L. Sturlese (Zurich: Spur Verlag, 1994), pp. 23-41.

وهذا الصنف الثاني الذي يسميه «الراسخون في العلم»، بحسب الصيغة القرآنية مكوّن في نظره من الفلاسفة. فهؤلاء إذن قد جُعلوا في مستوى الله إزاء التأويل الذي ينبغي أن يُعطى للآيات الغامضة مما يناقض العبرة المقبولة غالباً، والتي بمقتضاها «الله وحده يعلم» هذا التأويلَ.

غير أن تمييزاً يفرض نفسه: فرغم أن اللفظ «تأويل» الذي استعمله ابن رشد لتفسير النص ينتمي أيضاً إلى معجم الباطنية، فإن تصوّره إياه مختلف تماماً. لنلاحظ أولاً أن هذه الفكرة وبيان ضرورتها مرتبطان صراحة بمسائل فلسفيّة تقومان مقام المقدمة لها، بخاصة وأن التعريف الذي يعطيه إياهما تحديدي جداً: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[23]. وهكذا لا يهدف التأويل إلى وضع مجاز وإنما إلى المعنى الحقيقي بحسب قواعد البيان العربي.

ولهذا المسار تبرير مزدوج، **فأولاً** يمكن اعتباره مجرّد توسع في ممارسة جائزة بالإجماع في الإسلام: «وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحريّ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان. فإنّ الفقيه إنما عنده قياس ظنّي والعارف عنده قياس يقيني»[24]. وهو **ثانياً**، وبالخصوص، يرسم بالضبط المهمّة التي ترجع إلى المهدي في المذهب الموحّدي. لأن هذا يعترف له

(23) Averroès, *Discours décisif*, pp. 119-121.

(24) المصدر نفسه، ص 121.

بالعِصمة وبالحق في أن يُقتدى به ويُطاع بصفة مطلقة. ويقتصر هذا على ميدان العمل. أما في الميدان النظري، فليست له من سلطة غير سلطة التأويل بحسب القواعد التي بيَّنها ابن تومرت نفسه، وعلى خلاف الإمام الشيعي، فإنه ليست له أيّ وظيفة إلهام.

لذلك، وبما أن المهدي توفي، فإنه بمقدور ابن رشد أن يعزو هذا الدور في التأويل إلى فريق صغير من أناس جيّدي الاطلاع. ولكن، لم يمكنه أن يُجري بعنف هذا الانتقال الذي قد يصدم الناس، فلأجل هذا باشر بتعديل مساره على مسار العقيدة الموحديّة. وهذه تذكر كامل الآية القرآنية التي شغلتنا[25]، من دون أن تدلي برأي في وقْفٍ ما، يمكن أن يزيح المعنى إلى هذا الجانب أو ذاك. إلا أنها تتخذ موقفاً، بعد ذلك مباشرة وتفسّره بحديث يأمر بتجنّب كل من يشتغل على الآيات المتشابهة. غير أن هذه الآيات ليست قليلة العدد، وعلى الإمام أن يتأوّلها. ولقد أبان ابن رشد عن حصافة ملحوظة، فهو يبدأ بذكر الآية، ولكن ليس بكاملها، إذ يورد بدايتها فقط مضيفاً «إلى قوله: والراسخون في العلم»[26]. ثمّ ينتقل إلى أمر آخر، خاصّة إلى إدانة الفلاسفة المشرقيين من قِبل الغزالي. وبعد أن يفنّد هذه الإدانة، مثلما رأينا، مذكّراً بأن الإجماع غير مضمون، يختم بجملة يخفي أسلوبها الهازل نوعاً ما، تقديساً حقيقياً للفلاسفة: «لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: والراسخون في العلم»[27].

وبالفعل، يبرّر ذلك بشيء من القلق أنه في غياب هذا الصنف

(25) تومرت، أعزّ ما يطلب، ص 217-218.

(26) Averroès, *Discours décisif*, p. 123.

(27) المصدر نفسه، ص 127.

من الناس، لن يوجد أحد يصدّق هذه الآيات إذ إن العامّي يقبلها عن وثوقية فحسب، مما لا يمكن أن يفعله الفلاسفة بالطبع. وبعبارة أكثر وضوحاً، ماذا تعني آيات لا يمكن لأي شخص أن يفهمها؟ وهل الله ينزّل الوحي لنفسه فقط؟ فإن كان هناك وحي فإنما هو للناس جميعاً. وكل الناس ينبغي أن يطّلعوا على محتواه سواء بصفة مباشرة، أي بقدراتهم الخاصّة أو بصفة غير مباشرة بالنسبة إلى الأغلبيّة.

مصلح متحفّظ

هكذا تبدو نصوص ابن رشد الإشبيلية بمثابة إرادة الإصلاح داخل الإصلاح. وبصفة عامّة يتطابق أساس حلّ ابن رشد لمسألة الوضع الشرعي للفلسفة، الذي هو التمييز بين مستويين من الفهم، مع التراتب الموحّدي للأشكال المختلفة للعقيدة. وخطّه المميز هو أنه إذ سجّل غياب المهدي الملهم، عوّضه على المستوى النظري بأناس من ذوي «العلم بالبرهان» (أما على المستوى العمليّ فالسلالة الخلافية هي التي، من جهتها، تقوم بدورها).

وهذا ما يفسّر تحوّل التصنيف التجريبي للمؤمنين، زمن استيلاء الموحّدين على السلطة، إلى آخر أكثر عقلانية: أي التصنيف الأرسطي لاستعدادات الذهن الذي يميّز بين من لا يصدّقون إلا الأقاويل الخطابيّة، ومن يَسمُون إلى البراهين الجدليّة ومن يتطلبون البرهنة القاطعة. ولكن يمكن القول إنه كما كان على ابن رشد أن يهيئ قرّاءه لاكتشاف هذا التصنيف، لم يلتزم هو به دفعة واحدة رغم جهاز توضيح هذه المستويات الذي أنجزه الفارابي في شرحه لكتابي الشعر والخطابة لأرسطو[28]. فكان عليه أن يقوم بإعداد بسيكولوجي

(28) انظر: M. Maroth, «Die Wurzel der veritas duplex-Lehre,» *Actes del Simposi Internacional de filosofia de l'Edat-Mitjana*, Vich, 1996, pp. 144-151.

زوّده به المذهب الموحّدي بسخاء. ومن هنا عبارات الاحترام إزاء النظام السياسي الأيديولوجي لعصره، التي ختم بها **فصل المقال**.

إلا أنه لكي يُطمئن الذين قد يزعجهم تعويض المهدي الملهم بطبقة من أهل الخبرة، فإنه يضع عدداً معيناً من القيود نذكر اثنين منها بالخصوص. **فأولهما** يتعلق بإعجاز القرآن، وقد وقف منه فيلسوفنا موقفاً كان شائعاً في القرون الأولى من الإسلام، ثمّ صار نادراً بعد القرن الرابع للهجرة، وذلك بقصره هذه العقيدة على الطابع السماوي لمضمون الوحي، من دون إدخال التفوق الأسلوبي. فالقرآن بالنسبة إلى ابن رشد هو النصّ الذي يستدعي التصديق الأكثر عموماً؛ إلا أن توضيحين ينبغي أن يقدَّما بالنسبة إلى طبقة النخبة: **أولاً** البراهين «تقبل النصرة بطبعها [. . .] إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها - إن كانت مما فيها تأويل - إلا أهل البرهان». **وثانياً** «أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على تأويل الحق»[29]. وبعبارة أخرى، يبقى الوحي برهان ذاته، والعقل الكلّي الذي يجسّده يتميّز تماماً عن النزوة الفرديّة. فليست هذيانات المتصوّفة فقط هي التي استبعدت هنا، بل أيضاً غلو بعض الفلاسفة، مثل الحرية المفرطة التي تصرَّف بها ابن سينا إزاء المسائل الأخروية في القرآن، في **رسالته في المعاد**[30].

أما القيد **الثاني** فتذكير بدور الزمن في إنجاز العقول وهو تذكير يسمح إضافة إلى هذا بإقصاء كل من يعارضون كل اكتشاف. ويعتمد ابن رشد في هذا على مثال من يروم ممارسة علم الفلك من دون أن يحوز صناعة الهندسة. فحتى بإلهام إلهي، لا يمكن أن يُتوصل إلى

(29) Averroès, *Discours décisif*, p. 169.

(30) انظر F. Lucchetta, «Avicenna, *Al-Risāla al-addhawiyya* e Averroès, *Facl al-maqāl* di fronte alle scritture,» dans: *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis* (Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1996), pp. 149-153.

أفكار مناقضة تماماً لانطباعاتنا الأوليّة، مثلما أن الشمس أكبر من الأرض بمئة وخمسين أو ستين مرّة: «لعُدّ هذا القول جنوناً من قائله، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة في ما لا يشك فيه من هو من أهل ذلك العلم»[31].

هذه الطريقة في اللجوء إلى «علم»، حتى وإن كان دنيوياً، جديرة بالملاحظة. إنه من الثابت أن علم الفلك لم يكن مقبولاً لدى كل الناس في ذلك العصر. غير أن شهادات بعض المؤرخين الذين يقدّمونه على أنه دليل صحيح على البدعة لدى الجمهور، مغالية كثيراً. فهو، إن لم يكن مقبولاً على غرار الحساب والهندسة، فإنه لم يكن موقوفاً على التستّر، بل هو معتبر لدى العامّة أكثر مما هو لدى الفلاسفة. وبالأحرى يعتبره المثقفون بمثابة مكتسب.

وليس لكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، وهو الوحيد المؤرخ صراحة سنة 1179 بإشبيلية، نغميّة النصيّن نفسها اللذين يحفّان به: **فصل المقال** الذي يَعتمد عليه بوضوح، و**تهافت التهافت** الذي يُفترض عادة أنه يليه. و**الكشف** بحث يشرح، مثلما رأينا، دقائق من علم الكلام الموحّدي، فهو يتابع أصول عقيدة المهدي إلا في موضوع قَدَر الإنسان حيث مواقفه أكثر تساهلاً. وقد منح هذا الاندراج ضمن التيار الرسمي صاحبَه ثقةً وجراءة بارزتين: إذ هاجم المشبّهة والمدارس اللاهوتية الأخرى والصوفية صراحة، وبعنف في بعض الأحيان. وهذا يُفهم من **فصل المقال** الذي لا يفتتح السبيل فحسب لكتيّب في اللاهوت، وإنما لمماثلة توجهه بالفلسفة. وهذا مثير للدهشة أكثر في نقد تهافت الغزالي، إذ لا يتعلّق الأمر هنا بكتاب موجه إلى الجمهور العريض. ويمكن أن نقول إن أرسطية ابن رشد تتمظهر فيه بجلاء.

---

(31) Averroès, Ibid., p. 113.

إن وضع تهافت التهافت، في الواقع، خاص جداً، إذ لم يمكن لابن رشد أن يلجأ فيه إلى مرجعية يكتفي بتوضيحها. وقد كان ميالاً إلى هذا الحل بما أنه يصرّح بأن مذهب أرسطو «هو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»[32]، وأنه مُنح لنا بالعناية الإلهية كي يعلّمنا ما هو ممكن معرفته... إلخ. غير أن هذا لا يكفي في نظر الجمهور المسلم. فكان عليه أن يُبيِّن أن الفلسفة المشّائية لا يمكن أن تقع فعلاً تحت سياط اتهامات الفقيه المشرقي. ولقد كان محمياً بفنيّة معظم المسائل، إلا أن لبعضها صدى كبيراً جداً في أذهان المؤمنين، لذا، كان عليه أن يتخلّص بتمييزات دقيقة.

إنّه قبل كل شيء يقدّم ضمانات، إذ لا يذهب فحسب أبعد من فصل المقال باعترافه أن الدين النظري الخالص غير مستحب، بل إنه يضع الخبراء صراحة في إطار المؤسسات التي استمرت عبر التاريخ[33]، بل هناك ضرب من التبرير «الفلسفي» للإقصائية الدينية من حيث إن لكل فن مبادئه، وأنه لا يمكن أن نُجيز من يجادلون المبادئ، خاصة الأساسية منها[34].

---

(32) Averroès, *Tahafot at-tahafot*, texte arabe établi par Maurice Bouyges, 2e édition (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1987), p. 187.

(33) «فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبّهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وأما عند نقلته إلى ما يخصّه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه»، المصدر نفسه، ص 582-583.

(34) «فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلّم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك، =

ولا مجال هنا لافتراض نفاق لدى «مفكّر حرّ» مثلما ذهب إليه رينان (Renan)، بل يكفي أن نتذكر أن ابن رشد قاضٍ وأن الفقه الإسلامي حَكم دوماً، وفي كل مكان، بالموت على كل زنديق معلن. وقد يكون توقع حدوث العكس من قِبَل مفكرنا أمراً مثيراً للدهشة. وقد شاءت الصدفة، بعد ثمانية قرون، أن يتهم شِبه سميّ له، هو المسلم الهندي سلمان رشدي بإهانة الرسول وزوجاته في كتابه الآيات الشيطانية. وقد أثار حكم الإعدام الذي أمضاه آية الله الخميني العالمَ بأسره. ولكن التعاطف مع سلمان رشدي لا يعني أن ابن رشد بصفته فقيهاً، سيحكم، على أي حال بغير هذا. فمن الممكن أنه كان سيُصدر حكماً مماثلاً في حقّ رشدي.

يبقى أن ابن رشد، من جهته، واثق بأنه ليس زنديقاً. وكيف يكون كذلك وهو المنخرط في العقيدة الرسمية في زمنه؟ إنه «مصلح» بلا شك، ولكن بهدف العودة إلى «توحيد» أصيل مثلما كان يريده ابن تومرت.

= وجب على كل إنسان أن يسلّم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، ولابدّ، الواضع لها. فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة»، المصدر نفسه، ص 527.

الفصل الثامن

مرجعية ملتبسة

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ﴾[1].

أيّ صدى أمكن أن يكون لعمل ابن رشد المذهبي؟ أما لدى العامّة، فلا صدى. يبقى أنه لم يكن يهتم بها، ولم يكن يطمح إلا إلى الاعتراف بدور الحكماء. وليس دورهم تغييرَ المعتقدات الشعبيّة، وإنما مسامتتها بدائرة من الإيمان المعقلن، الذي يمكن أن تتقبّله من دون أن تشارك فيه البتة، وفضلاً عن هذا، فقد طَلب صراحة من السلطة السياسيّة أن تُبقي هذه الحواجز مُحكمة: فعليها أن تمنع رجال الدين من قراءة كتب العلم التي لا يقدرون على فهمها، وتَمنع الفلاسفة من بث علمهم في الجمهور. وفي هذا لم يزد ابن رشد على أن ينقل إلى داخل المجموعة الإسلامية، ما أقامه ابن عبدون مثلاً بين المجموعات الدينية.

فماذا حدث لأفكاره بين رجال الفكر من أمثاله؟ لا نتوافر على أيّ وثيقة تُمكنّنا من الحكم مباشرة. والنص الوحيد الذي نعرفه، والصادر عن فيلسوف استمَاله المذهب الموحّدي، هو السيرة الذاتية

---

(1) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 115.

لابن طملوس الواردة كتمهيد لـ مقدمته في علم المنطق. وهو نص متأخر جداً، على وجوه كثيرة رغم أنه يرجع من دون شك إلى بداية القرن الثالث عشر، أي بعد ربع أو ثلث قرن فقط من وفاة ابن رشد. إلا أنه لا يوضّح الظرف الذي عُيّن فيه ابن رشد رسمياً ولا حتى بعد ذلك بقليل. فقد حدثت بين الفترتين انعطافات حاسمة: نكبة ابن رشد والتوجّه الأيديولوجي الموحّدي الجديد تحت حكم أبي يوسف يعقوب وأثر قوة الدعاية.

إن هذه الظاهرة الأخيرة هي التي قادت ابن طملوس إلى تكرار اعتقاده بالتواطؤ بين إصلاح المهدي وأيديولوجية الغزالي، رغم أن هذا خلط جعله ابن رشد الهدف الرئيس لانتقاداته. أما الانقلابات التي لقِيَها مفكرنا في آخر حياته فتفسّر استناد ابن طملوس إلى الفارابي، فضلاً عن الغزالي وإغفالَه التام لابن رشد رغم أنه كان من تلاميذه في ما يبدو. صحيح أن عمل ابن رشد يقتفي أثر الفارابي كثيراً، وأنه ليس من الظلم تفضيل الأستاذ على التلميذ. إلا أن مؤلفنا الأندلسي لم يَزد على ترديد تعاليم الفيلسوف المشرقي. وقد كنا نتوقع من ابن طملوس، إزاء ابن رشد، الموقف نفسه الذي اتخذه ابن رشد من ابن باجّة: فقد صنّفه دون الفارابي الذي هو فعلاً المعلم الثاني بعد أرسطو إلا أنه لم يغفله لدى قُرّائِه حتى ولو كان ذلك لأسباب تيسير أكثر لمقاربة كتاباته.

لقد بدا تلاميذ آخرون لابن رشد أكثر وفاءً له، إلا أنهم لم يخلّفوا عملياً أيّ أثر. وستحين الفرصة لذكر بعض منهم ممّن شهدوا حلقته.

أما التسميات والمكافآت، أو على العكس النكبات، فإنها لا تمثّل إلا فائدة هذا الكاتب أو إزعاجه في نظر السلطة، ولا يمكن أن تختلط على أيّ حال بتقدير الجمهور.

ابن رشد مؤرخ وفاعل في الحياة العامة

فعلاً، لا يتوقف الطور الجدلي من حياة ابن رشد عند تسمية قاضياً في إشبيلية في فترة مفصلية من تجديد المِلاك الفكري للأندلس، ولا عند تأليفه، وفي هذا الإطار، كُتبَه الثلاثة الرئيسة التي يتكلم فيها باسمه. فقد رقّي بسرعة إلى رتبة قاضي القضاة بقرطبة. ومعنى هذا أنه أعاد الصلة بالوظائف التي تَقلّدها جدّه ووالده، وأنه انخرط على هذا النحو، في «سياسة الأسرة» التقليدية. ولم يجابه في هذه المرة لا بني حمدين ولا بني أصبغ. وإنما كان منافسه يُدعى ابن مغيث المعروف بابن الصفار. وكانت أسرة هذا المنافس قد تميزت بوظائفها الدينية العليا منذ القرن التاسع. ولم يحصل جدّه، وهو معاصر لابن رشد الجدّ على المناصب الفخمة مثله، إلا أنه بزّه على مستوى سلطة الأستاذ على التلاميذ. وابن مغيث، وهو أسنّ بقليل من كاتبنا، كان قاضي القضاة بقرطبة منذ ثمانية عشر عاماً لمّا توفي سنة 1180 وعوّض من قِبل ابن رشد. ولم يقارَن به مباشرة على ما نعلم، إلا أنه برز ابتداء من سنة 1168 على رأس معارضة منظّمة من كبار المالكية الأندلسيين ضدّ نصير آخر للنظام الموحّدي هو ابن مضاء.

الإصلاح مقابل الثورة

نحو هذا التاريخ ألّف ابن رشد شرحه لـ **جمهورية** أفلاطون. وكان قد أعلن كذلك، في الشرح الذي كتبه سابقاً على **إتيقا نيقوماخوس**، عن أمله في العثور يوماً على ترجمة لكتاب **السياسة** لأرسطو، إذ هو مقتنع بأنها أنجزت في المشرق وأن الفارابي توفّر عليها. ومثل هذه الترجمة في الواقع لم توجد قط[2]. ولكن ابن رشد

(2) انظر: R. Brague, «Note sur la traduction arabe de la Politique, derchef, =

لم يكن يعرف ذلك[3]. وقد تخلى بسرعة عن إيجاد نسخة من النص السياسي لأرسطو آسفاً لعدم امتلاكه هذا النص، لأنه كان يتعجَّل الإدلاء برأيه في هذا الموضوع. ولا نجد بالفعل، في أيّ أثر آخر له اتخاذ موقف من عصره بمثل هذا الوضوح.

وهذه الوثيقة في حدّ ذاتها هجينة. فالترجمة العبرية، الوحيدة التي حُفِظت، تَستعمِل لتسميتها تارة لفظاً يفيد «الشرح الصغير» وتارة لفظاً آخر يشير إلى «شرح متوسط» وفي الواقع، لم يكن ابن رشد مهتماً بكل ما لا يمكن أن يَرجِع إلى العالم الأرسطي من فكر أفلاطون، أي كل ما ليس «برهانياً» ووحدها حَظيت بالشرح المقاطع التي اتَّسمت بهذه السمة. أما الباقي فقد لُخِّص، بل أُهمِل.

وقد رأينا الموقف الذي أعلنه ابن رشد بوضوح شديد إزاء الحكام المرابطين الثلاثة، والذي يَحترم فيه أوّلهم ولكنه يرى في الاثنين الآخرين مثال التجسيد لانهيار الأنظمة السياسية مثلما وصفه أفلاطون. وكذلك يتَّخذ وصفه للانتقال من الديمقراطية إلى الاستبداد، كمرجع ولمرّتين، تاريخَ مدينته زمن تغير السلالات: أولاً بخصوص الوالي المرابطي الذي استغلّ قلاقل الثورة الموحديّة ليتحرّر[4]. ثم بعد أن يورِد عبارات أفلاطون التي تُظهر شعباً مقهوراً

qu'elle n'existe pas,» dans: *Aristote politique*, sous la dir. de Pierre Aubenque = (Paris: Presses universitaires de France, 1993), pp. 423-433.

(3) استناداً إلى هذا، ذهب علاّمة من القرن السابع عشر إلى أن شرح الجمهورية جاء متأخراً جداً في أعمال ابن رشد، أي عندما استنفد كل المصادر للحصول على هذا النص. فاقترح سنة 1194 تاريخاً لتحريره. وهذه الحجة منطقية، وقد بدأتُ، من ناحيتي، بقبولها، وبما أن النصّ العربي ضاع ولم يبقَ لنا غير ترجمته العبرية، فالأولى أن نقول إنما في منفى أليسانة حظي الكتاب ببعض الاهتمام. ولكن روزنتال، في طبعته، لفت إلى مسائل مفردات اللغة التي تُرجع التأليف إلى ما قبل سنة 1182. والمقارنة التي يمكن القيام بها كذلك مع النصوص المذهبية حوالى سنة 1179 تذهب في الاتجاه نفسه.

(4) «فعلى سبيل المثال، خذ الحكم الموجود في مدينتنا قرطبة بعد سنة خمسمئة من =

اضطر إلى ألا يفكّر إلا في قوتِه اليوميّ، يضيف: «تماماً مثلما وقع لأهل صقعنا مع الرجل المعروف بابن غانية»[5]. وفي هذا الإلحاح نميل إلى إدراك الحنق الذي يثيره ذِكر الأسرة التي قاومت، في الوقت الذي كتب فيه ابن رشد، الموحّدين باستمرار والتي ستنقل التمرّد إلى الضفّة الأخرى من البحر، إلى ولاية بجاية.

ولكن ليست الثورة العلنيّة وحدها هي التي شغلت بال ابن رشد. فتقاعُس بعض القادة ونفاق بعض الأعيان الذين يمكِن أن نَتبيَّن من بينهم ابن مغيث ـ هما أيضاً مستهدفان إذ يستنكر ابن رشد انبعاث سلطة المال[6] في الأندلس في عصره، مما لم يترك في الأغلب حيّزاً إلا لأكثر المواقف «دناءة»[7].

وهنا نرى كم يندرج شرح **الجمهورية** ضمن إرادة العمل الإصلاحي، فهو يُكثر من النصوص التي تعرض أولاً تسويغاً لعلم

= الهجرة، حيث إن الحكم فيها كان جماعياً، ولكن بعد أربعين سنة، أي في عام أربعين وخمسئة، تحوّل إلى حكم قائم على الاستبداد»، F. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Repuplic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 96-97 heb./ 235 trad.

(5) المصدر نفسه.

(6) «وإنك لتدرك ما يقوله أفلاطون عن كيفية تحول الحكم الفاضل إلى حكم المجد والشرف، وتحول الرجل الفاضل إلى رجل المجد والشرف، وهو أمر يشبه ما حدث للعرب في أول عهدهم، حيث اعتادوا على النزوع إلى الحكم الفاضل، حتى جاء معاوية فتحوّل حكمهم إلى حكم قائم على المجد والشرف، وهو ما يشبه الحكم القائم الآن في جزيرتنا»، المصدر نفسه، ص 89 عبري/ 223 ترجمة. وقد كان العرب يعتبرون إسبانيا جزيرة، مع أنهم يعرفون التصاقها بأوروبا.

(7) «ومن الممكن أن تميّز ذلك في الشيم والأخلاق التي ظهرت بيننا بعد السنة الأربعين، ولا سيما بين الحكام والوجهاء، بسبب من أن الاجتماع القائم على الشرف والمجد الذي نشأوا فيه كان ضعيفاً (؟) ولهذا جاءوا بصفات الرجل الدنيئة هذه التي يعرضونها الآن وهو يثابر بينهم ليقيم الفضائل الخيّرة، وهو متفوق فيها وفق الشريعة الدينية، وهذا نادر معهم»، المصدر نفسه، ص 103 عبري/ 247 ترجمة.

كلام موحّدي ثم تحقيقه وأخيراً إثبات تطابقه مع الفلسفة ضد انتقادات الغزالي وذلك عبر اتخاذ مواقف ذات طابع دنيوي تستنكر المعارضات الصريحة للنظام الذي يقول إنه حامل إصلاح وتستنكر أيضاً المقاومات الخفية أو المكابِرة المنغلقة ضمن تصوّر مغلوط للدين.

لأن لهذا النص الذي كتبه رجل تجاوز الخمسين عاماً جوانب شبابية مدهشة، رغم كل الالتباسات التي يمكن أن يولّدها ذلك: شجاعة أم لاوعي؟ اعتقاد أم تعصّب؟ لقد فصّل على هذا النحو وجهة نظر أصيلة في مسألتين أساسيتين: مسألة الحرب ومسألة المرأة.

ابن رشد، احترابي ونسوي؟

يذهب ابن رشد إلى أبعد مما ذهب إليه مرشده. فلدى أفلاطون، في الواقع، لا ينبغي أن تشتبك المدينة الفاضلة في حرب إلا للضرورة أو لنشر الفضيلة بين المجتمعات الأخرى. فلا تنبسط الشجاعة إلا لممارسة نشاطها الخاص أو لمعارك فرضَها الآخر. أما المفكر المسلم، فعلى العكس، يرى في الصراع الهدفَ الأساسيَ لهذه الفضيلة التي لا يمكن أن تزدهر إلا في نزاع مستمرّ. وهذه الاحترابيّة من لدن مفكر لم يشارك قط على غرار الأغلبية الساحقة من رجال الدين، في أيّ معركة فعلية، جديرة بالملاحظة. إذ ينبغي ربطها بالتحريضات التي جاد بها ابن رشد بصفته واعظاً من أجل الجهاد. والظاهرتان تندرجان ضمن سياسة الخليفة يوسف، وضمن نزوع هذا الخليفة إلى الجهاد، هذا النزوع الذي دفعه إلى التدخّل في جمع كتاب ابن تومرت، ليضيف إليه بأمر منه هو لا من المهدي، تحقيقاً لمقاطع من القرآن تخصّ هذا الموضوع.

ترك هذا الالتزام انطباعاً سيئاً، في كلتا الحالتين. إذ ماذا نقول

في واقع الأمر، في حقيقة هذا التطرّف اللفظي؟ إن المؤرخ لا يمكن إلا أن يلاحظ التناقض القائم بين حماسة الأمير المذهبية بخصوص الجهاد، وبين ضحالة الإنجازات العسكرية الفعلية. أما بالنسبة إلى ابن رشد، فليس دور هذا الواعظ في الصفوف الخلفيّة، دوراً ودياً. لنتذكّر صورة بارّيس[*] (Barrès) تجاه الجند الفرنسيين في حرب 1914!.

يبدي فيلسوفنا بالمقابل، في المسألة الثانية شجاعة أكبر. فهو أولاً يتقدم بمفرده كي لا نقول في معارضة تامة لمحيطه، حتى وإن فُهم بمعناه الواسع، فهو يُفصّل بلا أدنى قيد الأطروحة الأفلاطونية حول تساوي الجنسين: «وفي مُدننا القائمة، فإن قابليّة النساء ليست واضحة لأن النساء غالباً ما يؤخذن للإنجاب. ولهذا فإنهن يوضعْن في خدمة أزواجهن، وما عليهن إلا الإنجاب والرضاعة والعناية بالولد مما يعطّل أفعالهن الأخرى. والذي يبدو للعيان أن نساء مُدننا لا يصلحن لفضيلة غير هذه. وهن بذلك يُشبهن النباتات. وكونهن عالةً على الرجال فقد جعلن هذه المدن فقيرة، وهنَّ أكثر من ضعفيّ الرجال، حتى وإن كنّ معطّلات عن أي عمل إلا ما هو ضروري، وهذا الضروري مُلزِم لهن لسد الحاجة إلى المال، وهو مثل الحياكة والنسيج، وهذه حجة بيّنة بنفسها»[8].

إضافة إلى ضياع الأصل العربي، يَفترض عدم ذكر مثل هذا الخطاب من قِبل خصوم ابن رشد، أن هذا الشرح كان مخصّصاً لجمهور محدود.

دخل ابن رشد القصر فعلاً سنة 1182 حين خلف ابن طفيل

(*) أديب فرنسي (1862-1923)، عُرف بغلوّ نزعته الوطنية.

(8) المصدر نفسه، ص 54 عبري/ 166 ترجمة.

الذي استقال من مهمته كطبيب للسلطان، من دون أن يَترك لأجل هذا منصبه كقاضي القضاة بقرطبة. ورغم أن هذه المهمة لم تُلزمه بالحضور اليومي في مدينته إلا أنه أقام بها ـ كما يبدو ـ طيلة السنتين الأوليين على الأقل. ولم يُقِم لمدّة طويلة بمراكش إلا في ما بعد.

تتويج المنصور

ما إن دُعي ابن رشد إلى مهمته الجديدة بالمغرب حتى عادت الأندلس ثانية مسرحاً لتحركات عسكريّة أوجبت حضور السلطان فيها. فبينما شهدت سنتا 1180 و1181 الحروب الأفريقية ضدّ القبائل العربية، دُعِي إلى شبه الجزيرة بسبب فسخ التحالف من قبل الليونيين (Léonais). فقد هاجم هؤلاء قصريوش سنة 1183، بينما كان القشتاليون والبرتغاليون يناوشون جهة إشبيلية. وقد بدأ الهجوم المضاد في أوّل الأمر بحراً، وانتهى سنة 1182 بانتصار على الأسطول البرتغالي الراسي بميناء شِلب التي سعى إلى الاستحواذ عليها. ولكن هذا لم يكن كافياً، فطيلة شتاء عام 1183 جمع يوسف جيشاً كبيراً واجتاز المضيق من جديد في ربيع السنة الموالية. فقد كان يريد أن يؤدِّب أولاً البرتغال فتقدّم حتى شنترين، إلا أن إعلان قدوم تعزيزات ليونية للعدوّ جعلته يأمر بتراجع انقلب إلى تشتُّتٍ حقيقي وأتاح الفرصة لهجوم المسيحيين برغم أنه كان تراجعاً محدوداً. وقد جُرِح فيه السلطان، وتوفي في آخر تموز/ يوليو وسط الجيش المُتراجع نحو إشبيلية.

ولم يكن هناك وريث معيّن، لذلك اقترحت حاشية السلطان منذ اليوم التالي، وحتى قبل إعلان وفاته، تعيين ابنه أبي يوسف يعقوب خليفة له. ولم يكن لهذا الابن من العمر سوى أربع وعشرين سنة ونصفاً. إلا أنه كان آنذاك وزيراً وكان يحظى بثقة والده. وقد

رسم له المؤرخ المعاصر أ. هويسي ميراندا (A.Hwici Miranda) الصورة الآتية: «كان فصيحاً سريعاً في ردّه، وكان يُشرف على جمع أرجاء مملكته بتيقّظ. وكان شجاعاً يبدأ بالهجوم بقسوة بالغة على أعدائه. ولم تكن تفوته كفاءة أي من رجاله، ولا تَخفى عنه أعمال حاشيته، ولا كان لأحد أن يجازف بخداعه»(9).

ورغم أنه أُعلن على الفور «أميراً» بإشبيلية، فقد غادر بسرعة شبه الجزيرة التي عهد إلى إخوته في حكمها، ليفرض على الناس بالرباط الاعتراف بلقبه «أمير المؤمنين». واتخذ الكنية التشفّعية «المنصور»، إلا أنه لم يلبث أن جوبه بثورة بني غانية التي نُقلت من ميورقة إلى بجاية، وغزت انطلاقاً منها معظم المغرب الشرقي، حيث حاولت استعادة الشرعية المرابطية. ولم يستتبّ الوضع ـ مؤقتاً ـ إلا بين سنتي 1187 ـ 1188 إثر سلسلة من الهجمات، لكن ليس من دون تواصل دسائس القصر التي قُمعت وسط الدم.

وقد بقيت الأندلس هادئة بعض الشيء طيلة هذه السنوات الأربع. فقد استأنف السلطان الأشغال في إشبيلية وأمر في الوقت نفسه بتهيئة منطقة الصالحة في العاصمة المغربية. وقد تجنّد أربعة آلاف عامل قَدِموا من كل أرجاء الإمبراطورية لبناء اثني عشر قصراً ومسجداً واحداً. ولم يكن لابن رشد إلا أن يَستفيد من هذا العمل الثقافي. ويلذّ للدارسين، منذ رينان (Renan)، أن يذكروا رضاه الشخصيّ عن هذه الفترة. والظاهر أن الحاكم الجديد لم يضغن عليه لعدم قدرته على فعل أيّ شيء لجرح أبيه المميت، وأنه أبقاه في وظيفة الطبيب الخاصّ للسلطان. ولا شكّ أيضاً في أنه كان يحبّ

---

(9) A. Huici Miranda, *Historia política del imperrio almohade*, 2 vols. (Tétouan: [n. pb.], 1956), t. 1, p. 314.

مناقشته في مواضيع مختلفة. إلا أن اللوحة التي رسمها رينان انطلاقاً من إشارة لكاتب سِيَر جرى تأويلها بكثرة هي لوحة تبدو مثالية: «كان المنصور يحبّ مناقشته في مسائل العلم، وكان يُجلِسه على وسادة يخصّ بها أصفياءه المقرّبين، وكان ابن رشد متى حضر مجلس المنصور وتكلّم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي»[10]. وبتعقل أكثر، ذكّر المستعرب الإسباني ج. بويغ (J. Puig)، عن حق، أنه إذا كانت العلاقات تبدو جيّدة «فإنه لم يكن لأبي يوسف اهتمام والده بالعلم الشامل، فهو لاهوتي قبل كل شيء»[11]. فلم تكن بالفعل قرارات هذا الخليفة الرسمية قائمة فحسب على تأويل صارم جداً لواجبات المسلم (كحظر المشروبات المسكرة، ومصادرة كل الأقمشة الحريرية والأقمشة المطرّزة بالذهب من المخازن المَلكية وإبعاد الموسيقيين والمغنيات)، بل قام بمحاولة لإجراء القضاء بنفسه، وهي محاولة انتهت إلى غير نتيجة بسبب تجاوزات الجمهور.

هذا السلوك دليل على همّ مذهبي وتظهر منه الحيرة إزاء التأويل الذي ينبغي إجراؤه على المذهب الموحّدي. فإذا كان لدى

---

(10) Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme; essai historique*, 3e éd. augmentée (Paris: Michel-Lévy frères, 1867), p. 19.

والصيغة المذكورة تظهر عند ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fi Tabaqât al- atibbâ. Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIe chapitre. Médecins de l'Occident musulman*, publié, traduit et annoté par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine (Alger: Ferrari, 1958), pp. 134-135.

(11) J. Puig Montada, «El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social,» *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 38, no. 1 (1989-1990), pp. 307-324 et p. 313.

ابن رشد من العمق ما أهّله لإجراء تأويله الخاص المستوحى من الفلسفة الإغريقية، والمحافظ رغم ذلك على كل حقوق الوحي القرآني، فإن كثيراً من الشُرّاح مالوا إلى إرجاع هذا التأويل إلى أشكال وُجدت من قبل. لذلك أعادوا ابتعاث الظاهرية، وهي تأويل حرفي أنتج مع ابن حزم كماً مدهشاً شمل كل الحقل الثقافي الإسلامي. إلا أن طابعه اللاتاريخي المتعمّد جعله لا يسمو إلى رتبة المدرسة المنظّمة. وقد جسّد هذا التوجّهَ أحد معاصري ابن رشد وهو ابن مضاء. وقد كان بعض أساتذته وتلاميذه هم أساتذة وتلامذة ابن رشد أنفسهم. ويبدو أنه لم يرتبط به أصلاً. وقد وُجِد بين الرجلين ضرب من تقسيم المهام بنتائج أيديولوجية متناقضة: فقد اشتغل ابن مضاء بالنحو وبالعلوم الدينية التقليدية: القرآن والحديث والفقه. وقد قاده اختياره الظاهريّة إلى اتخاذ موقف سياسي ضدّ المرابطين الذين سبّبوا هجرته من قرطبة سنة 1145، فانحاز عندئذٍ إلى الحركة الموحدية والتحق بها في تينمل، وهناك دَرَّس وكان من تلاميذه أبناء السلطان عبد المؤمن. ولمّا عاد إلى قرطبة سنة 1168 ناوأ المؤسسة المالكية القائمة فيها، وبخاصّة ابن مغيث الذي سيخلفه ابن رشد في ما بعد. وبعد انتقاله إلى بجاية كقاضٍ، صار قاضي القضاة في مراكش سنة 1182. وكما نلاحظ، فإن التوازن بين مهنته الرسمية ومهنة ابن رشد لافت، وهو ما يُبيّن أكثر وجود الخلافات بينهما.

ورغم الفوارق الواضحة بين المذهب الظاهري والمذهب الموحّدي، وقد حلّلها ر. برنشفيغ (R. Brunschvig)، فالأكيد أن بعض نقاط التقارب قد استُغلّت. وأدت المعارضة العامة للمالكية أيضاً دوراً استراتجياً في هذا التشابك الطوعي. ذلك أنه كان من المغري استغلال البحوث الموجودة من قَبل لفائدة المذهب الجديد.

وابن مضاء دليل على ذلك. وقد سلك المنصور، الخليفة الجديد، السبيل نفسه، إلا أن التجاذبات المذهبية أقوى لديه مما لدى قاضي القضاة بمراكش الذي انكبّ بالخصوص على إعادة التفكير في اللغة العربية بحسب مبادئ مذهبه اللاهوتية، على طريقة علماء الأصول في الفقه كما في الدين. أما المنصور فهو من جهته قريب الصلة بالمذهب الشافعي الذي هو أصل علم الأصول، وعلى هذا النحو مَثَّل منهجه الضدّ للمنهج الذي تبناه ابن حزم في زمنه. فعَيَّن كثيراً من القضاة من أنصار هذه المدرسة، وأخيراً في سنة 1189 اغتنم مرض ابن مضاء ليعوضه ويُبعده إلى إسبانيا حيث سيُدرِّس حتى وفاته بعد سبع سنوات.

هذه الحيرة بين التوجّهات المتقاربة من بعض الوجوه والمتنافسة في الوقت نفسه من بعض الوجوه الأخرى، تُفسّر أن الفترة الأولى من خلافة المنصور بدت كنَوع من العزلة العاطلة التي مُنحت مبكّراً لابن رشد. فقد اعتُرف من ناحية بخدماته وإخلاصه، مثلما كُرّست كفاءاته الفقهية والطبية، ولكن في الوقت نفسه أوحى تأويله للمذهب الرسمي ببعض القلق. فقد شغل ابن رشد موقعاً شديد التميُّز. وكان بإمكان ابن مضاء، الذي يستند إلى نزعة ثابتة تاريخياً في الأندلس، إن لم يكن إلى مدرسة، أن يتقدم وينال وظيفة القضاء الأعلى لعاصمة الخلافة. أما هو فقد انتهى بأن أُبعد. إنه بالأحرى فيلسوف يمارس بقوة تعلُّقه بشخصيات معزولة وحتى هامشيّة.

لذا قام تميُّز بين نشاط ابن رشد الخاص ونشاطه العام، وهو تميز غمرته للحظة قصيرة مبادرته المذهبية.

مرحلة التفاسير الكبرى

تجسّد نشاطه الخاص، منذ الآن فصاعداً، بالخصوص بمرحلة

التفاسير أو «الشروح الكبيرة» التي ستَنتشر قليلاً جداً. حتى أن واحداً فقط، هو شرح ما بعد **الطبيعة**[12]، عُرف طويلاً بلغته الأصيلة وفي نسخة كاملة. وأضيف إليه مؤخراً شرح آخر غير كامل على **التحليلات الثانية**[13] (على ثلاثة وعشرين من الأربعة والثلاثين فصلاً من أول البحثين) وكذلك جزء من شرح على **التحليلات الأولى**[14] المخصّص «للكلية». أما الشروح الأخرى الكبيرة المعروفة (الشرح على **الطبيعة** وعلى كتاب **النفس** وعلى **الآثار العلوية**) فلم تصلنا إلا في الترجمة اللاتينية. ويمكن أن نُلحق به ابتداءً من سنة 1186 نصوصاً جديدة معدّلة من شروح صغيرة من دون أن نعرف إن كان ابن رشد استعادها بإرادته هو أو إن كانت بطلب. وهو يظهر فيها أقلّ تبعيّة لابن باجّة وأكثر قرباً من أرسطو، وفي الوقت نفسه يصبح أسلوبه أكثر إيجازاً. أما نشاطه العام فيتمثل في استشارات يكمّلها تدريس الفقه والتأليف الطبي.

والشروح الكبيرة مقاربات مدرسية دقيقة جداً للنص الأرسطي. ومن الممكن أنها لا تغطّي كل الميدان الذي خاضته الشروح الصغيرة والمتوسطة، وأنها في بعضٍ منها قد سبقت هذه الشروح في إعدادها. ولكن لا يبدو أن ابن رشد نشرها إلا في فترة ثالثة، مفترضاً قراءة الشروح الأخرى. وشرح **الطبيعة** هو وحده الذي يبدو مؤرّخاً بالتأكيد بسنة 1186 ويمكن أن يكون شرح كتاب **النفس** قد حُرّر حتى قبل

(12) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، [تحرير موريس بويج]، 3 أجزاء (بيروت: [دار المشرق]، 1938 ـ 1952).

(13) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **تفسير وشرح التحليلات الثانية لأرسطو**، نشر عبد الرحمن بدوي (الكويت: [د. ن.]، 1984).

(14) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **رسائل فلسفية، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تحقيق جمال الدين العلوي (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 152 ـ 175.

الشرح المتوسط سنة 1180، إلا أنه لم يُنشر إلا بعد شرح **الطبيعة** إذ إن نصّه الختامي يشير إليه. وقد أُكمِل بعمل خاص **حول سعادة النفس**. ويؤرخ بحوالى سنة 1192 الشرح الكبير النهائي (؟) المخصص لـ **ما بعد الطبيعة**.

ويتعلّق الأمر هنا بتفسير النص فحسب. ويسلك كل من الشرحين المتوسط والكبير طريقة إيراد شاهد أولاً، مسبوق بـ «قال» ثم تفسيره. ولكن في الشرح المتوسط لا تورَد إلا إشارة إلى الفكرة العامة الحاصلة، ولم تورَد شواهد نصية إلا في الشرح الثاني، مثلما كان الأمر في الرد على الغزالي. وكذلك حفل **التلخيص** بتفسيرات وأمثلة شخصية، في حين أن التفسير يجمع مختلف الآراء التي صيغت حول كل مسألة منذ العصر القديم حتى ابن سينا. وعلى هذا النحو يبدو بمثابة التطبيق الفلسفي لمنهج الاختلاف.

أرسطيّة متحمّسة ولكن متباينة

يغيّر ابن رشد رأيه أحياناً، أو يقدّم رأياً شخصياً في مسألة لم يحسم فيها المُعلم، إلا أنه يذكُره آنذاك صراحة. وقد سعت المدرسة اللاتينية حتى رينان هنا إلى تَبيُّن السمات الأصيلة لفكر المؤلف؛ إذ إن المؤلفات الشخصية، في نظر ناقد القرن التاسع عشر شوّهتها البيئة التحقيقية التي تطلبت الحذر. وقد رأينا أن هذه الفرضية لم تكن ضرورية. وبالمقابل يُعلن ابن رشد في النسخة الثانية من **جامع كتاب الطبيعة** انفصاله المذهبي الذي سعى إلى اتخاذه في كتابه الكبير: «ما كتبناه في هذه المسائل، فعلناه فقط لتقديم التأويل بمعنى المشّائين، لنُيسّر فهمه على من يرومون معرفة هذه الأمور، وقد اتخذنا الهدف نفسه الذي اتخذه أبو حامد (الغزالي) في كتابه **المقاصد** (وهو كتاب محايد يهيئ للنقد الذي لم يرد إلا في التهافت) لأننا إذا لم نتعمّق في آراء الرجال في مصادرها ذاتها لا يمكننا أن نَتبيَّن الأغلاط التي

نعزوها إليهم ولا أن نُميّزها عن الحق»(15).

فماذا نقول في عبارة «الأغلاط التي نعزوها إليهم»؟ هل فُرضت على ابن رشد بأمر رسمي يَقصد إلى إرجاع الكِتاب إلى مجرّد المعلومة الثقافية من دون اتخاذ موقف مؤيد إزاء محتواها؟ إن هذا ممكن إلا أن ابن رشد أضفى عليه قيمة ساخرة. وبالفعل، فإن النزعة إلى البحث عن حل للمسائل في أرسطو نفسه ضد شارحيه المتّهَمين بالانحراف، وبخاصة ضد ابن سينا الذي رُمي بضعف البرهنة هي في الوقت نفسه بيّنة في هذا النص. ألم يكن الفيلسوف الإسطاجيري (le stagirite)(*) في نظره «القاعدة والمثال اللذين اخترعتهما الطبيعة لبيان أقصى الكمال الإنساني في هذا الموضوع»(16)؟

ليست هذه الثقة في المُعلم الأول رغم هذا، ثقةً عمياء لأنه قد يحدث ـ وهذا في الحقيقة نادر ـ أن يميّز ابن رشد: «بحسب أرسطو... ولكن بحسب الحقيقة...» إلا أنها ثقة أذهلتنا دوماً بتحمسها، وكثيراً ما شبّهت بالتعصّب.. بل قد ذهب الصوفي الفيلسوف ابن سبعين إلى القول إنه لو كان أرسطو قال إن الرجل يمكن أن يكون في الوقت نفسه قاعداً وقائماً، لأعاد ابن رشد ذلك ودرّسه! وهذه عبارة مضحكة لكنها سطحية. فما تقوله مستحيل

(15) Averroès, *Epitome de fisica*, trad. y estudio Josep Puig Montada (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1987).

(*) المقصود أرسطو نسبة إلى مكان ولادته إسطاجير التي اسمها اليوم ستافروس.

(16) Averroès, *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum latinarum volumen. 6, I. Commentarium magnum in Aristotelis «De Anima libros»*, Recensuit F. Stuart Crawford (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), p. 433.

بدرجة أولى بما أن أرسطو هو من وضّح مبادئ الفكر العقلاني ومنها «مبدأ اللاتناقض». وعلى أبعد تقدير يمكن أن نأخذ على ابن رشد تكراره من دون نقد لكل ما أمكن أن قاله أرسطو من أمر عقلاني. إلا أننا رأينا للتو أن الأمر لم يكن على هذا النحو.

وفي الواقع، فلهذه الثقة في العقلانية التامة للفكر التي اكتشفها مزيّة على الأقل: فقد سمحت لابن رشد بأن يقوم باكتشاف جوهري، وهو اكتشاف النقد الداخلي للأثر. وقد تحقق هذا بحسب أربعة مستويات.

اكتشاف معيار التناسق

أولاً، استعمل ابن رشد ترجمات كثيرة لأرسطو، وبحسب منهج كان جرّبه كبار المترجمين العرب مثل حنين بن إسحق، وقبلهم شُرّاح الإسكندرية القدامى، قارن بين هذه الترجمات ليستخلص «النص» الأمثل. فنحن نعرف مثلاً، أن **تفسير ما بعد الطبيعة** يقوم على ثلاث ترجمات وتُذكر عرَضاً ترجمة رابعة. إلا أنه يلجأ أيضاً إلى إشارات غير مباشرة كإشارات الحواشي، ولم يكن متأكدا أن كل الترجمات التي استعملها نُشرت في إسبانيا. ولو حدث هذا فهل كان يمكنه أن يتحمّل مادياً التكاليف الضخمة لمثل هذه الكميّة من النسخ المخطوطة؟ هو سليل أسرة أعيان، إلا أنه لا شيء يثبت أنه كان فاحش الثراء. أما النظام فقد أمكنه أن يوفّر وسائل تحقيق ما أُمر به، أي «الملخّصات» التي لا تتطلب سوى ترجمة أساسية واحدة، ومن المستبعد أن يكون ذهب إلى أبعد من ذلك لتشجيع مشروع يعود من جديد فردياً. والواقع أن استعمال ابن رشد للشرح الإغريقي بارع جداً، ولكن المختصّين يعترفون أنه عانى نوعاً ما بُعده عن المكتبات الكبرى بالمشرق. غير أنهم أوضحوا مساهمة من لدن كاتبنا في نشر فكر الإسكندر الأفروديسي، وهو مؤلف ملعون من القرن الثالث

عشر، وصل عن طريقه في القرن الرابع عشر إلى بوريدان[17] (Buridan).

ثانياً، أدرك ابن رشد في النصوص التي توفر عليها ثغرات بعض منها يمكن ملاحظته في المخطوط، بينما نتج بعضها الآخر من مقارنة بين نسخ كثيرة. فسَدَّ هذه الفجوة إذن بمعرفته لمجموع التراث الأرسطي. وهكذا أمكن بيان أنه إزاء فراغ بارز في مقطع من **ما وراء الطبيعة** (1720 ـ 1014a) عوّضه ببحث أخذه من **الأناليتيقا الثانية**[18].

ثالثاً، كان قادراً على أن يميّز في شاهد ما، ما هو أصلي عمّا هو إضافةٌ ترجع إلى ناقل القول ولأجل هذا يمكنه أن يستعين بشارح سابق. وعلى سبيل المثال، فإن الإسكندر الأفروديسي هو الذي مهّد السبيل لإعادة بناء جملة لديموقريطس عدّلها أرسطو بشيء من العنف[19].

وأخيراً، وبالخصوص، كان مدركاً لتلك الفكرة العاديّة في زماننا ولكن الثورية في زمنه، أن المؤلف «يمكن أن يكون «قال الشيء الفلاني» ولا يمكن أن يكون قال الشيء الآخر». فعوضاً عن أن يحاول التوفيق مهما كلّف الأمر بين نصوص أتاحتها تناقضات تاريخية، مثلما فعل الفارابي لأفلاطون وأرسطو عندما حاول أن

---

(17) انظر O. Pluta, «Averroes als vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias,» dans: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. F. Niewohner et L. Sturlese (Zurich: Spur Verlag, 1994), pp. 201-221.

(18) A. Badawi, «Averroès face au texte qu'il commente,» *Multiple Averroès. Actes du colloque international à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), pp. 59-91 et p. 84.

(19) *Méthaphysique*, livre lambda, 1069 b 20. A. Martinez de Lorca, «Ibn Rushd historiador de la filosofia,» *La Ciudad de Dios*, vol. CCVI, no. 3 (septembre-décembre, 1993), pp. 847-857 et p. 853.

يجمع بينهما حول لاهوتية أرسطو المزعومة، وهي في الواقع مستمدّة من أفلوطين، سَجَّل تهافتات واستحالات في الكتابات التي نُقلت إليه فاتّهم عندئذٍ ضعف المترجمين حفاظاً على شبه عصمة المُعلم.

وهنا ندرك ردّ الفعل الإسلامي بالاتهام بـ «تحريف» النصوص مثلما وجَّهه الوحي الإسلامي إلى اليهود والنصارى الذين لم تتفْقْ كتبهم يوماً مع الرؤية القرآنية. لذلك كانت النتائج متنوعة. فقد كان ابن رشد أحياناً يَنقاد إلى تسجيل أخطاء صريحة، أكَّدها نقد المخطوطات كأن يُرجِع نفياً نَسِيه المُترجم (أو النسّاخ) يقلب المعنى (مثال ما وراء الطبيعة 1013 a7). إلا أنه يجد نفسه أيضاً أمام مقاطع لم يُجْرِ فيها أرسطو نفسه التمييزات الضرورية. فكان يفضّل عندئذٍ أن يَفترض أن بعض السطور أُغفلت.

ورغم هذه الهفوات القليلة، هناك ثراء حقيقي للمصادرة التي بمقتضاها يعدّ المذهب الأرسطي أحسن تعبير عن الحقيقة بما أنه يمكِّن من انبثاق معيار الانسجام الذي هو أساس كل الأنماط التي صاغتها الإبستيمولوجيا الحديثة. غير أن ابن رشد لم يميّز بين «التعبير الأفضل و«التعبير الوحيد الممكن». فلم يُبدِّل عقلانية صارت عقيمة بعقلانية أخرى. وهو ما سيسميه باشلار (Bachelard) «فلسفة اللاّ».

محاولات التوفيق

هذا التجديد يُدرَك في مواضيع كثيرة، إلا أنه جليّ بصفة خاصّة في الكوزمولوجيا. فأرسطية ابن رشد جعلته يدرك نقائص النّظام البطليموسي، الذي لا يتماسك إلا بالتعقّد إلى ما لا نهاية. إلا أن حلّه من جانب «الحركة اللولبيّة» التي تكلّم عليها المُعلم الأول عرضاً، يبقى اعتباطياً تماماً مثلما ستكون عليه منظومة البطروجي

القائمة على هذه الفرضيّة لحركة قطب كوكب على محور قطبي كوكب آخر. ولكن المؤلّف نفسه يعترف بأنه عاجز، من هذا الجانب، عن الاهتداء إلى كل حسابات الفلكيين. وقد اعترف ابن رشد منذ جوامعه بأنه لا يملك المعرفة الرياضيّة الضروريّة ليُبدي رأيه في منظومات المختصّين. فإذا كان قد انتقد نظام بطليموس، فقد كان ذلك على أسس مذهبيّة محض. فإن أمِلَ، في ما بعد، ما سيحققه بعد قليل البطروجي، فإنه ما انفك محترزاً من كل نموذج تحليلي: «فإن علم الهيئة في وقتنا هذا ليس موجوداً منه شيء، وإنما الهيئة الموجودة في وقتنا هذا هي هيئة موافقة للحسبان لا للوجود»[20]. والواضح هنا أن «الوجود» هو ببساطة متعاوض مع «النظام الأرسطي».

بالمقابل، وبخصوص المسائل الماورائية، فإنه لا يمكن إخفاء المرجعيّة القرآنية. لقد حاول ابن رشد في ردّه على الغزالي أن يُبيّن أن المذهب المشّائي في قِدَم العالم يمكن توفيقه مع نظريّة الحدوث، وأول لفظ «قديم» بمعنى «في حالة حدوث أبدي». فالعالم، في الواقع، حدث بالتأكيد بالنسبة إلى الله. فإذا وصفه الفلاسفة بأنّه «قديم» فليميّزوا هذا الحدوث الذي لا بداية له ولا نهاية، بما أن فاعله لا بداية له ولا نهاية، عن حدوث كائن محسوس يفترض شيئاً كعلّة فاعلة ويتحقّق في الزمن. وإن المقتضيات نفسها قد رسخت في تفسير ما بعد الطبيعة، رغم أنه، نظرياً، شرح لأرسطو فحسب. لذلك، حين يعرض ثمّ يُقصي تأويل هذا الشّارح أو ذاك، ينساق إلى الكشف عن فرضيّاته هو متصوّراً أنه يُحيي الفرضيّة الصحيحة. وقد لاحظ الدّارسون أن الكاتب العربي، في نص مهم، ظنّ رينان أنه وجد فيه «كل مذهب ابن رشد وكل أساس مناظرته للمتكلّمين»

(20) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1664.

واعتبره حجّة على عقلانيّته، يشوّه في الواقع خطاب المُعلم الأول لأنه كان مهووساً بإيجاد علّة أولى. وهكذا استبدل صراحة فكرة العلّة المحرّكة التي استعملها الفيلسوف الإسطاجيري بفكرة العلّة الفاعلة. «أمكن لإبن رشد أن يُسمّي العلّة المحرّكة علّة فاعلة لأنه يضع فيها كل خصب الكينونة الذي يضعه أرسطو في الشكل[21]». وبتأكيد الطّابع المشترك لكلّ علّة، الذي هو بالذات كونها «علّة»، يَستبقي الكاتب المسلم لنفسه إمكانية الانتقال من علّة إلى أخرى والرجوع إلى علّة أولى.

وفي مواضيع أخرى، أمكنه أن يجابه بوضوح اعتراضات اللاهوتيين، ومثال ذلك نراه في موضوع العناية الإلهية، فقد تمسّك ابن رشد بشدّة بحقيقة وجود هذه، كما تمسَّك برفض تأويلها بما يجعلها شخصية فردية: «وأما ما دون هذه ـ أعني الأفلاك ـ فيحرّكها بواسطة هذه الحركات: إمّا الكون والفساد، فيفعله بالحركات المضاعفة المتقابلة التي توجد لها، وإمّا اتصاله الذي يتم بالحركة الواحدة الدائمة. ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات وهو حِفظها بالنوع إذ لم يمكن حِفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلّقة بشخصٍ شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق. أما صدقه فمن قِبَل أنه لا يوجد لشخص ما حالة تخصّه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا هكذا فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يُشرِكه فيه غيره فذلك شيء لا يقتضيه الوجود الإلهي»[22].

(21) M. Allard, «Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 14 (1952-1954), pp. 7-59 et p. 39.

(22) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1606 ـ 1607. ترجمة: A. Martin, *Averroès, grand commentaire de la méthaphysique d'Aristote* ...Livre lam-lambda (Liège: [s. n.], 1984), pp. 228-229.

في مثل هذه المقاطع، نلمح صدى النقاشات الشفهيّة وحتى الخصومات. فإلى أيّ جمهور كانت تتوجّه؟ لقد كان هدف الجوامع خَلق جمهور واستثارة النزعة نحو الحِكمة. أما **التلخيصات** التي طلبها أحد رجال الدولة فتسجِّل وجود بضعة أفراد مستعدّين لمجابهة نصوص المُعلّم الأوّل. إن ابن رشد، بتأليفه الشروح الكبيرة، حيث يدفع الطابع التعليمي إلى حدود المذهب المدرسيّ (السكولائي)، ورغم أنه لم يكن مدعّماً بجهاز جامعي، مثلما بدأ ذلك يتشكّل في العالَم اللاتيني، كان على ما يبدو، يُراهن على أن المحاولتين الأوليَيْن قد نجحتا. ورغم ذلك فإنه يعدّ بأصابع اليد الواحدة تلاميذه المشهود لهم في هذا الميدان. ولا يكاد هذا العدد يزيد إذا أضفنا إليهم أقاربهم والمتعاطفين معهم المعروفين.

تلاميذ ابن رشد

هناك أولاً عبد الله، أحد أولاده، ولا نعرف تاريخ ولادته وإنما نعرف فحسب أنه اشتهر في الطب بما يكفي لأنّ يخصّص له ابن أبي أصيبعة لمحة موجزة، نَسب إليه فيها كتباً مختلفة منها **مقالة في حيلة البرء**. ورغم أنه تعرّض لنصيب من إهانات والده من قِبل العامّة، فقد ظل مرموقاً لدى النظام. وسيدعوه أحياناً الخليفة الناصر الذي سيحكم بعد المنصور لمعالجته. ولكنه لن يحصل على منصب رسمي وإنما سيؤول المنصب إلى تلميذ آخر هو ابن سابق الذي لم يكن، فضلاً عن هذا، مشهوراً.

وقد أذاع جيل دو روم (Gilles de Rome)، بعد ذلك بكثير، خبراً مفاده أن «أولاد ابن رشد» عاشوا في بلاط فريدريك الثاني (Frédéric II) ملك صقلية. ورغم أن رينان رفض هذا الخبر، فإن الأمر ليس مستحيلاً في ما يخص عبد الله. وهو في الواقع، لم

يكتب مؤلّفات شخصية، ولكن اسمه بقي مرتبطاً بتعليم والده. وبين أيدينا أثَران يتدخّل فيهما، **أحدهما** وهو في ثلاث مقالات حول **اتصال العقل المفارق بالإنسان**، **والثاني**، وهو في مقالة واحدة، حول **اتحاد العقل الفعّال بالإنسان**. وهما أثران يتقاطعان على الأرجح. وقد جاء أوّلهما في ترجمة عبريّة حيث يقدِّم الأب والابن على أنهما مشتركان في التأليف[23]، وعُرف الثاني في نصه العربي وتقول مقدمته أنه من عمل الفقيه عبد الله بن أبي الوليد ابن رشد، كتبه بإشراف شيخه (المرجّح أنه والده)، ولم يقصد به إلا تلخيص مذهب والده الذي كان قد شُرِح في كتب أخرى[24].

هذا البرّ البنوي سيوجد أيضاً لدى شخص يدعى يحيى، وهو حفيد ابن رشد. وقد كتب ثلاثة فهارس لكتب الفارابي وابن سينا وجدّه. وهي عبارة عن جدول، لايزال مخطوطاً محفوظاً في مكتبة الأسكوريال. ومن بعده اختفت أسرة بني رشد من السّاحة، فاختفت القريحة الفلسفيّة في الوقت نفسه.

أسطورة قوم عاد

هناك تلميذ آخر بارز هو أبو بكر بُندود، وهو قرطبي. حَفظَت له مكتبة الأسكوريال كذلك شرحاً لقصيدة ابن سينا التعليميّة في المنطق. وهو الذي روى الحكاية الشهيرة عن تقديم ابن رشد إلى الأمير الموحّدي من قِبل ابن طفيل، وكذلك موافقة هذا على تلخيص التراث الأرسطي طبقاً للرغبة الملكية. وقد ظهر في رواية

(23) Averroès, *Drei Abhandlungen, uber die Conjunction des speraten Intellects mit dem Menschen*, éd. et trad. J. Hercz (Berlin: [n. pb.], 1869).

(24) N. Morata, «Los opusculos de Averroes en la biblioteca Escurialense,» *La Ciudad de Dios* (1923), pp. 137-147.

على درجة من الأهمية حتى أن المؤرّخ الأنصاري فصّل سيرته. فقد دُعي كل طلبة قرطبة يوماً من قِبل حاكم المدينة ليستشيرهم حول نبوءة انتشرت معلنة هبوب ريح عاصفة قد تخرّب البلد. وبعد الاجتماع تحاور ابن رشد، وهو آنذاك قاضي القضاة، مع تلاميذه. فتحدّث هو وبُندود عنها بصفتها ظاهرة سبّبتها الكواكب. إلا أن تلميذاً آخر، هو عبد الكبير الغافقي، عارضه، رغم أنه معجب به، بتصور ديني: إذا هبّت هذه العاصفة، فستكون للمرة الثانية في تاريخ العالم. بما أن الأولى كانت تلك التي أهلكت قوم عاد. ونحن نُدرك أهمية هذا الاستناد إلى حدث كان موضوع ثلاث روايات في القرآن، حيث يفرض نفسه كشهادة أساسيّة على صحّة الرسالة النبويّة. فأجاب ابن رشد ببساطة: «والله وجود قوم عاد ما كان حقاً، فكيف سبب هلاكهم؟ فأُسقط في أيدي الحاضرين»[25].

فماذا عنى ابن رشد بهذا؟ هل كان يتكلم على هذا النحو لتخليص الدّين من الأسطورة؟ لقد راجت بالتأكيد محاولات مماثلة في الإسلام المشرقي في القرن التاسع. ولكن من الصعب أن نعرف إن كانت أصداؤها وصلت إلى الأندلس. لقد توصّل الدّارسون إلى تقديم فرضية أن هذا كان مطمح أكبر ناقد «من الدّاخل» الإسلامي ابن الريوندي الذي كان ابن حزم يقصده زاعماً أنه إنما يردّ على مؤلّف يهودي. ولكن هذا ليس مؤكداً. ولا يتموضع مفكّرو إسبانيا، النقّاد المنفردون في هذا المضمار[26].

يبقى أن الغافقي لم يمتنع عن نشر الحكاية. والفضيحة تزداد

---

(25) أبو عبد الله محمد بن محمد عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ج 6، ص 29.

(26) انـظـر: Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'islam classique: L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants* (Paris: A. Michel, 1996), pp. 152-163.

جسامة بما أن هذا التلميذ كان قريباً من ابن رشد من أوجه كثيرة. فنحن إزاء رجل ناضج ولد بمرسية سنة 1141، وكان كفؤاً في الطّب كما في العلوم الإسلاميّة. وقد درس على ابن رشد الذي حماه ثم اتخذه، بعد تعيينه قاضياً برندة، مساعداً له بقرطبة ليمثّله في محاكم المدينة. وقد اعتُرف به علناً كنصير للفلسفة. ولمّا هبت رياح المماحلة، بعد وفاة شيخه بسنتين، لم ينجُ من السجن، الذي طال اثنين من أصدقائه، إلا بالتواري عن الأنظار. ولا نعرف إذا ما ألّف كتباً، وتوفي بإشبيلية سنة 1220. ويمكننا أن نستنتج أنه، في أواخر حياته، وإن لم يتّبع ابن رشد في رؤيته الطبيعيّة تماماً للأشياء، فإنه لم يغيّر موقعه. فالمضايقات الذي تعرّض له هو مثال على الصعوبات التي يمكن أن يلقاها التلاميذ في اتّباع أستاذهم المفكّر القرطبي.

خلفٌ، أطبّاء وفلاسفة

لنذكرْ أيضاً ابن الفَرس، التلميذ الآخر لابن رشد، وهو قبل كل شيء أديب، ولكنه برع أيضاً في الفلسفة، حتى أن شيخه لمّا عَلِم أنه مسافر إلى مراكش، كلفه بأن يستعلم بالمناسبة عن مذهب ولي شعبي في تلك الأيام هو أبو العباس السبتي. وقد يكون ابن رشد، بحسب رواية مترجِم للأولياء، استنتج من تقريره أن هذا المذهب «شبيه بأفكار أحد الفلاسفة [الإغريق] الأقدمين»[27]، من دون توضيح آخر. وقد دخل ابن الفَرس في تمرّد مُعلن ضدّ الموحّدين، من دون أن نعرف لذلك سبباً. وربّما كان ذلك البديل الوحيد للحذر الذي كان عليه نظراؤه. بقي أنه أعلن نفسه مهديّاً، واستعان بقبيلة بربريّة،

(27) التادلي، **كتاب التشوف**، ذكره: J. Puig Montada, «Materials on Averroes' Cirle,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 51, no. 4 (octobre 1992), pp. 241-260 et p. 251.

وكتب قصائد تدعو إلى العصيان. وقد ضُربت عنقه سنة 1204.

من الواضح أنه، داخل حياة ابن رشد نفسها، لم تُمثل دائرة الفلسفة إلا جزءاً، لا من نشاطه فحسب، بل من تأثيره. وقد أمّن له الطبّ كذلك جمهوراً وتلاميذ. ففضلاً عن ابن سابق ـ الذي ذكرناه ـ ارتبط آخر ذو شأنٍ، هو ابن طحلوس الذي سيوصَف بأنه «آخر الأطباء في المشرق الإسباني»[28]، بشخصيتنا بسبب هذا العلم فقط. وقد أظهر الاثنان براعاتهما العمليّة مما يحيلنا على ابن رشد صاحب **المقالة في الترياق** المؤسّسة على الملاحظة، أكثر مما على صاحب **الكلّيات**. فإذا كان **الأول** يكوّن التلاميذ، فإن **الثاني** هو الذي يوجّه الكتابات في آخر العمر. وقد أكمل طابعهما النظري، فضلاً عن ذلك، بعدة شروح متوسطة على كتب جالينوس، منها «مقالة في الحمّيات» التي نعتبرها راجعة إلى سنة 1193[29]. وهي لا تخلو من منازعات مع الأرسطية.

رواية ابن عربي

ومن جهة أخرى، قد يحدث أن يُستغل تأثير ابن رشد تماماً على عكس ما يتطلبه. وهذا معنى مقطع معروف جيّداً من **الفتوحات المكية** للصوفي الشهير ابن عربي. فهو يروي فيه لقاء في شبابه مع الفيلسوف في شيخوخته. وروايته تنزع إلى إظهار الفيلسوف شاكاً في كل عمل في مواجهة الإشراق الصوفي. ولا شيء يسمح بالشكّ في حقيقة هذا اللقاء. فابن عربي ينتمي إلى أسرة أعيان بإشبيلية وأبوه

(28) Ibn al-Abbâr, *Al-Takmila li-Kitâb al-Sila*, ed. Francisco Codera, 2 vols. (Madrid: [n. pb.], 1887-1889), p. 258.

(29) Averroès, *Commentaria Averrois in Galenum*, edidit Ma. de la Concepción Vàzquez de Benito (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín»: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984).

كان صديقاً لابن رشد. وقد بدأ هو نفسه بشغل مهنه رسمية. وإذا كان الفيلسوف استعلم عن أبي العباس السبتي، فليس من الغريب أن يسعى إلى معرفة ما غيَّر توجّه زميله الشاب. ولكن صيغة الحوار، وهي مليئة بتضمينات يعزوها ابن عربي إلى ابن رشد نفسه، هي في تناقض تامّ مع نفسيّته. فإذا كان السؤال: «ما نوع الحل الذي وجدته بواسطة الإشراق والإلهام الإلهي؟ وهل هو مطابق لما يقدّمه لنا التفكير النظري؟» معقولاً. فإن اضطراب ابن رشد المزعوم أمام إجابة محاوره الملغّزة مستبعد جداً.

وفي الواقع، فإنه ليس لهذه الحكاية المنحولة من هدف سوى التمهيد للخاتمة التي يُخضع فيها ابن عربي، بامتلائه الذاتي، حكيماً معروفاً أمام مواهبه الإلهية: «قيل لي: فحمد الله لأنه أبقاه إلى يوم رأى فيه أحدَهم يدخل الخلوة الروحيّة جاهلاً، ويخرج منها مثلما خرجت... الحمد لله الذي أحياني إلى زمن وُجِد فيه أحد شيوخ هذه الطريقة، وهو أحد مَنْ يفتحون مغالق أبوابه. الحمد لله الذي منَّ عليّ شخصياً برؤية واحد منهم بناظريّ».

لقد حُمل هذا الطفح النرجسي، بشكل غريب، على محمل الجد من قِبل بعضهم، حتى عندما يضع ابن عربي على لسان الفيلسوف تأكيداً يُناقض بوضوح خطاب **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة** الذي يشدّد على الدّور المُضر للصوفيّة بصفته بلبلة للأذهان. فسيقول ابن رشد: «هي حالةٌ كنت أثبتّ إمكانها بنفسي، ولكن من دون أن ألقى قط من جرَّبها في الواقع»[30]. وبعبارة أخرى، فإن ابن عربي لم يقرأ قط (أي لم «يفهم») شيئاً منه!

---

(30) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحي (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، ج 2، ص 372-373. ترجمة: Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Flammarion, 1958), pp. 34-35.

هذه القطعة، على هَتَرها، تبقى معبّرة. فقد كُتبت في المشرق، بعد الوقائع بزمن طويل، بل وبعد موت ابن رشد. والحال أن هذا الفيلسوف كان شبه مجهول في الوسط الذي تحرّك فيه ابن عربي آنذاك. فقد تمكّن ابن ميمون من الاطّلاع على بعض كتبه بمصر ابتداء من سنة 1190. وسيطّلع عليها ابن تيمية كذلك. ولكن لم يكن لابن رشد عملياً تأثير في أعمال المشرق الفلسفية، وبالأحرى في الفنون الأخرى. أما ابن سبعين، وهو أندلسي الأصل ولكنه رحل تباعاً إلى أفريقيا الشمالية ومصر وجزيرة العرب، وهو يَعرف ابن رشد ويعالج مسائل مماثلة لمسائله، فلم يستعمله قط، بل أصدر على كتاباته أحكاماً سلبيّة جداً.

إذا كان ابن عربي، في نصّ منفصل، أحسّ بالحاجة إلى إحصاء صوفيي بلده الأصلي، الشعبيين في الأغلب، وهذه طريقة ليمنح نفسه نَسباً صوفياً، فما جدوى سعيه إلى البروز بواسطة لسان حال مغمور لعقلانيّة منحصرة محلياً؟ إن المسألة في الواقع، مزدوجة، فقد كان لابن عربي ثأر قديم مع العالِم الموحّدي، ينبغي الأخذ به. ألم يقرّ، فضلاً عن هذا، بحدّة، أنه في أثناء لقاء له مع السلطان المنصور، لم يتأثر هذا قطّ به، بل حطّ من اعتباره؟ وهو بإخباره عن الاحترام الذي أبدته له شخصية عُليا من النظام، مثل قاضي القضاة بقرطبة إنما يثأر لهذه الغضاضة. ولكنه من جانب آخر ضحية للقصة القديمة التي تكرّر بلا كَلل التعارض اللدود بين الفقهاء والصوفية، رغم أن ذلك أصبح شيئاً فشيئاً غير قائم في زمنه. إنها إذن علامة «الفيلسوف» التي يشدّد عليها لدى هذا الرجل البارز والتي تمكّنه من رمي عصفورين بحجر واحد: فهو من ناحية، يُخضع السيرورة العقلانية للإشراق، ومن ناحية ثانية يولّي نفسه عن طريق شخصية موحّدية سامية.

لأن ذلك هو الجانب الوحيد الذي بقي حياً لمدة طويلة نسبياً في الوسط الإسلامي. وكُتَّاب السِير الأندلسيون، مثلما رأينا، لم يكادوا يقدمونه تحت هذه الزاوية، وإنما كان تعليمه الفقهي هو الذي يُذكر. وفي هذا الفرع نعدّ تلاميذ أكثر إلا أن تسلسلهم لا يخلو من غموض.

الإرث الفقهي

فضلاً عن ابنه عبد الله الذي ذكرناه، والذي وُصف عرَضاً بالفقيه، يبدو أن أخاه الأكبر منه أبا القاسم أحمد وقف نفسه حصراً على الخط الفقهي. وكان له مع والده تلاميذ مشتركون، منهم مُحدّث شهير، وقد تولّى قضاء القضاة في مدن كثيرة حتى وفاته سنة 1226. وهناك عشرة أسماء معروفة ولكن لم يكونوا في غالبيتهم شخصيات بارزة في النظام الاجتماعي ـ التعليمي لعصرهم. وقد برز من بينهم واحد هو أبو محمد بن حوط الله. وقد تعلّم أولاً في المشرق، بلده الأصلي، ولم يتابع تعليمه في قرطبة إلا متأخراً. وفضلاً عن هذا، فقد كان هو بالخصوص محدّثاً ومختصاً في القرآن واللغة العربية. وكان في عداد المجلّين من الشيوخ المتوسطي الأهمية في عصرهم إلا أنه اتخذ موقفاً منفصلاً. فقد شكل، مع بعض الآخرين، فريقاً منفصلاً تماماً عن هيئة التعليم التي بدأت تتكون من جديد آنئذٍ، إذ كان هناك بالفعل تفرّع بين الغالبية العظمى التي استعادت التقليد الأندلسي المحوّر بعض الشيء والموسّع تجاه التصوف بالخصوص، وبين أعوان النّظام الخالصين الذين انتمى إليهم. ولمّا صار مُعلماً لأولاد المنصور قام بأدوار مهمة بصفته لسان حال النظام، في الوقت نفسه الذي تابع فيه انسياقه المذهبي الظاهري. وهذا يفسّر تبرّؤه التام من شيخه لمّا أصبح هذا مزعجاً للسلطة، إلى حد أنه أغفل اسمه حتى في رواية سلسلة سَنَدٍ لحديث نبوي.

ويُذكر أحياناً تلميذ آخر وصديق لابن رشد، سيصبح معارضاً له وهو ابن جهور، وهو من دون شكّ شخصية ثانوية. لنذكر كذلك ابن الطيلسان (المولود سنة 1179) وهو تلميذ الابن البكر لابن رشد ومحدِّث محترم. وقد شهد بصحّة عقيدة ابن رشد رغم أنه لم يخالطه إلا في مراهقته، وكذلك أبا الربيع (المولود سنة 1179)، الذي عرفه أكثر بقليل، وقد بقي هو نفسه مقرّباً جداً من النظام الموحّدي. إلا أنه لم يتخلّف عن إنشاء مرثيّة فيه. نذكر أخيراً أكبر الثلاثة سناً سهلاً الأزديَّ (المولود سنة 1164) الذي ألّف هو أيضاً شرحاً لـ **مستصفى** الغزالي، وكتب لأولاد ابن رشد مرثية طويلة شعراً وسجعاً امتدح فيها عِلم ابن رشد من دون أن يذكر أعماله الفلسفيّة.

لقد سعى ابن رشد في دراسة الفقه إلى الحفاظ على اتصال وثيق قدر الإمكان بالواقع: «كان كثير الإيراد للحكايات والأخبار تنشيطاً لطلبة العلم بمجلسه»[31]، كما يقول الأنصاري. وهناك مثال واضح بصفة خاصة عن هاجس التشبّث لدى رجل في الستين من عمره، تقدّمه إضافته إلى **كتاب الحجّ**، المطوّل إلى كتاب **البداية**. وقد نشر كتاب **البداية** قبل ذلك بعشرين سنة، وأُكمل الفصل الأخير يوم السادس من تموز/ يوليو سنة 1188. وغيابه من النسخة الأولى يفسّر بسهولة. فقد رأينا أن جدّ كاتبنا يشدّد على أخطار الحجّ ويفضّل عليه واجب الجهاد الذي يبدو أنه يعتبره أقل خطراً! وهو لم يكن الوحيد في مثل هذه الحالة.

شهادة ابن جبير

قدّم ابن جبير كذلك، في زمن ابن رشد، شهادات كثيرة عن

---

(31) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج 6، ص 22.

الحجّ، إذ سجّل الصعوبات التي تعرّض لها من قبيل تجاوزات وتعديات رجال الجمارك بالإسكندريّة وعسفهم. وقدّر أن صلاح الدّين - الحاكم الجديد للبلد وصاحب النفوذ الكبير - يمنعهم من ذلك لو علم به، لأنّه كان قد أبطل أعمالاً أخرى أشدّ نكراً، ترجع إلى عهد الفاطميين. ورغم تدخّل صلاح الدين في دفع المكس عن الحاجّ، فإن هؤلاء كانوا يتعرضون إلى الابتزاز من جديد في جدّة. وفي أحواز مكة يكونون أحياناً ضحايا لغارات قبائل نهّابة. وقد نعت مرّتين بـ «عمل الجهاد» الحمايةَ التي وفّرها لهم مؤقتاً أمير الجهة في أحد الشّعاب المعروفة بخطرها. وأخيراً، شدّد على التعظيم الذي يلقى به، لا المسلمون فحسب، بل والمسيحيون كذلك، الحجيجَ، ملاحظاً أن مواقفهم هي عكس «ما اعتدنا عليه في المغرب في ذلك»[32]. ولم يتردّد في أن يعلن كذلك: «فمن يعتقد من فقهاء أهل الأندلس إسقاط هذه الفريضة عنهم، فاعتقاده صحيح لهذا السبب وما يصنع بالحجّاج»[33].

لكنه في الوقت ذاته يصرّح أن الحكم الموحّدي الذي افتتح المغرب برمّته، والذي من المفروض أنه أقرّ فيه النظام، سيواصل مهمّته حتى المشرق: «تلافاها الله عن قريب برفع هذه البدع المجحفة على المسلمين بسيوف الموحّدين أنصار الدين وحزب أولي الحق والصدق والذابّين عن حرم الله عز وجل والغائرين على محارمه والجادّين في إعلاء كلمته وإظهار دعوته [...] وليتحقق المتحقق ويعتقد الصّحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب

(32) Ibn Jobair [Jubayr], *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, 4 vols. (Paris: Geuthner, 1949-1965), t. 1, pp. 39, 61-62, 88; t. 2, pp. 198-199; t. 3, p. 333.

(33) المصدر نفسه، ج 1، ص 88.

[...] كما أنه لا عدل ولا دين على وجهه إلا عند الموحّدين [...] وكلّ من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة [...] اللهم إلا هذا السلطان العادل صلاح الدين...»[34]. وليس هذا شهادة شخصيّة فقط، فقد أراد ابن جبير أن يكون لسان حال اعتقاد عامّ للمصريين. فهو يذكر لمرّتين، الاعتقادات الناحية هذا المنحى. ويتعلق الاعتقاد **الأول**، وقد ذكره باقتضاب ببناء قنطرة على النيل في القاهرة، وهو بناء اعتقد الناس أنه «إيذان باستيلاء الموحّدين عليها وعلى الجهات الشرقية»[35]. أما المعتقد **الثاني**، وقد فصّله على مدى صفحة كاملة فيتعلق بعمودين قديمين يحملان تمثالين ويوجدان بين المدينة وجامع ابن طولون: «فكانوا يرون أن أحدهما إذا سقط أنذر بغلبة أهل الجهة التي كان ناظراً إليها على ديار مصر وسواها»[36]. وقد سقط التمثال المتجه نحو الشرق قبل فتح البلاد على يد الكردي صلاح الدين. فكانوا يتوقعون سقوط الثاني، معلناً بذلك سيطرة المغاربة.

هذه التوقعات التبشيرية ليست من خاصّة العموم ولا من خاصةِ بعض رجال الدين مثل ذلك الإمام الذي يكون أعدَّ، بحسب رواية ابن جبير، خطبة ليلقيها أمام الخليفة الموحّدي عند قدومه إلى مصر، فقد راسل صلاح الدين في آب/ أغسطس 1190 المنصور يطلب منه المساعدة على اجتثاث الممالك الصليبية. ولكن هذا امتنع عن الإجابة لأنه لم يسلّم عليه بلقب أمير المؤمنين. بيد أنه تحدّث طيلة حكمه مراراً كثيرة عن التدخل في مصر لتقويم الأخلاق فيها.

---

(34) المصدر نفسه، ج 1، ص 89.

(35) المصدر نفسه، ج 1، ص 57.

(36) المصدر نفسه، ج 1، ص 90.

كتب ابن جبير خبر رحلته سنة 1185، وكان يهدف إلى هزّ وجدان الجمهور بذكرى طقوس الحجّ(*). وفي الوقت نفسه شرع دعاة آخرون يعملون على إقرار الأعياد التي سبق أن أُقرّت شرقاً، في المغرب، مثل عيد مولد النبيّ الذي ينبغي أن يعوّض الأعياد المسيحيّة التي يحتفل بها مسلمو إسبانيا كما لو كانت أعيادهم أيضاً. فقد غضب أحد الأصوليين قائلاً: «أليس من الغريب أن يعملوا [المسلمون] حساباً لأحداث النصارى ويشتغلوا بالأزمنة التي وقعت فيها؟ فكثيراً ما يسأل بعضهم بعضاً عن مولد عيسى [...]، وعن ينّاير، اليوم السابع لميلاده، وعن العَنصرة، يوم مولد يوحنّا [المعمدان]. فلا تحدوهم العناية الإلهية، ولا الصديق أو الصاحب الذي يمكن أن يرشدهم، إلى التساؤل عن مولد نبيّهم محمّد... أفضل خلق الله...»[37].

وعندما قرّر ابن رشد أن يبحث في الحج الذي أهمله حتى ذلك الحين، فإنما سجّل بذلك تطوره ضمن نزعة سياسية ـ اجتماعية توسعية للإمبراطورية الموحّدية نحو مصر وقلب الإسلام، وفي الوقت نفسه ضمن حركة جماعية لتحريك الأسلمة بالشرقنة. وإن تطوّر الأحداث في شبه الجزيرة، حيث تدهور وضع المسلمين بشكل كبير، يفسر هذا التعديل في «وطنية» ابن رشد الأندلسية.

(*) في الأصل الفرنسي الحجاز: Hedjaz.

(37) العزفي، كتاب الدرّ المنظّم في مولد النبي المعظّم، مقتطفات نشرها وترجمها: F. de la Granja, «Fiestas cristianas en al-Andalus, Materiales para su estudio I,» *Al-Andalus*, vol. XXXIV, no. 1, (1969), p. 19 ar./ 33 trad.

الفصل التاسع

زمــــن المِحــــن

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ. . . وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾(*)[1]

ساعد الصراع ضدّ بني غانية في المغرب الأوسط على ظهور مؤامرات داخل الأسرة المالكة. وقد قضى عليها المنصور بسلسلة من أحكام الإعدام. ويُذكر من بين الضحايا أبو يحيى زكريا حاكم قرطبة وصديق ابن رشد. ولكن ابن رشد لم يفقد حظوته بسبب ذلك. إلا أن بعضهم بحسب رواية الأنصاري، رأى في هذا الحادث أصلاً للإهانات التي سيتعرض لها لاحقاً. ففي تلك الفترة، كان هو نفسه يعاني من التدهور العام للحالة في إسبانيا.

الانتصارات العسكرية ومطاردة الضالين

لم يَضعف ضغط البرتغاليين والقشتاليين، فجهّز السلطان طيلة سنة 1188 ـ 1189 حملة تأديبية وأعلن الجهاد. غير أن بطء

(*) نص الآية: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾ (سورة آل عمران، الآية 26).

(1) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 26.

الاستعدادات مكّن البرتغاليين من الاستحواذ على شلب. وقد حازوا النصر في جو من الحرب الصليبية: ذلك أن استيلاء صلاح الدين على القدس في السنة السابقة جرَّ خروج الفلمنكيين والألمان إلى الأرض المقدّسة عن طريق البحر. وإذ حصرتهم العاصفة في لشبونة قبلوا بأن يساعدوا في عمليّة غزو حصن الجرف. وفي أثناء ذلك كان القشتاليون يهدّدون إشبيلية وأرجاءها. فنظّم السلطان الهجوم المضاد انطلاقاً من قرطبة، وحاصرت جيوش إسلامية ضخمة شلب في بداية سنة 1190. ولكن، رغم الظروف السياسية المؤاتية، ورغم بذل الجهد في توسيع النزاع نحو الشمال، فشلت العملية. فقد كان الجيش يعاني من مرض الزحار، وكان السلطان نفسه مريضاً. فكان الانسحاب إلى إشبيلية، وهو انسحاب مُوِّه في شكل انتصار بإعلاء شأن الغنائم القليلة الحاصلة وبإضفاء شكل مدهش الفخامة على استعراض الجيش.

ولمّا شفي المنصور انصرف إلى تفقّد النظام القضائي، فأعاد تحريم بيع الخمر والاشتغال بالغناء والموسيقى، وحاول من جديد أن يقضيَ بنفسه، وقد فعل ذلك بقسوة بالغة. وانصرف في الشتاء الموالي إلى إعداد حملة جديدة، متفادياً الأخطاء السابقة. ودائماً من أجل استعادة شلب، بدأ الجيش بالاستيلاء على المواقع المحصّنة جنوب نهر تاجة. وأفضت الغزوة، التي بدأت متعثرة، إلى احتلال مدينة القصر، ثم استعادة شلب بعد ثلاثة أشهر. ولم يتخلف المنصور بهذه المناسبة عن زيارة مسقط رأس ابن حزم ومرقده مؤكّداً بذلك اهتمامه بالمذهب الظاهري.

هذا الانتصار والهدنة التي وقّعت مع ثلاثة ملوك نصارى، حدَوَا بالمنصور إلى العودة إلى مراكش، ولم يكن ذلك من دون أن يحصّن الحدود الشمالية التي لاتزال مهدّدة. وقد أصيب، عند

وصوله، بمرض شديد، فعيّن ابنه، الذي سيصبح الناصر، خليفة له. ولما أبلّ من مرضه انصرف إلى توسيع مدينة الرّباط، مواصلاً في الوقت نفسه الأشغال في مراكش وإشبيلية.

انتصار الأرك

لكن استجمامه كان قصيراً. فقد حمل رجل آخر من بني غانية مشعل الأسرة. وحتى قبل أن يقوم السلطان بهجوم مضاد، هاجم ملك قشتالة منطقة إشبيلية أيام انتهاء الهدنة. فرجع المنصور إلى إسبانيا سنة 1195. وبعد أن توقف بإشبيلية لمراقبة الأشغال التي أمر بإنجازها في حصن الفرج، انصرف إلى قرطبة ومنها إلى قلترابة، فعطّله القشتاليون مُظهرين تحدّياً له بمساعدة الأراغونيين والبرتغاليين، ولكن من دون أن ينتظروا الليونيين ولا النافاريين. وبعد ضرب من طقوس التوبة والتكفير عن الذنب قام به المسلمون، حدث الصّدام في حصن الأرك يوم 18 تموز/ يوليو، فكان الفوز للهجوم المسيحي بادئ الأمر، غير أن كثرة الجند المسلمين، وبخاصة الخطة المحكمة جيداً مكّناهم من الانتصار. وهو انتصار قارنته كل الروايات بانتصار المرابطين في واقعة الزلاّقة، ذاك الذي ضَمِن لهم الفوز بالأندلس، بل قد سجّلت الوقائع المسيحية رؤيا مُنذرة بالهزيمة كعقاب. وفي الواقع، عرف المنصور كيف يدفع بتفوّقه من حيث كان سلفه المرابطي قد توقف. فاستولى على كثير من المواقع ولكن من دون أن يصل إلى طليطلة، وزرع بالخصوص، ولبعض الوقت، رهبة لدى العدو.

عداوة القرطبيين

يؤكد المحدّث ابن الطيلسان أنه رأى شيخه ابن رشد يسجد شكراً لله عند إعلان النصر، ثم يروي، عن دراية، حديثاً من سنن

أبي داود يؤيّد مثل هذا الفعل. غير أن هذا التصرف لم يكن كافياً لمصالحته مع المالكية. فالأنصاري يذكر أن ابن رشد حُمدت سيرته «واستمر على ما ذكر من تولي القضاء بقرطبة والاعتناء بمآربه»(2). ورغم ذلك يرجع أسباب التوتر إلى تاريخ أقدم. بحسب قول شاهد يذكره: «كان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديماً وحشة جرّتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول المجاورة. فطالب البعض بشطب أشياء كثيرة من مصنفاته ادّعوا أنها تخرج عن سنن الشريعة لصالح القول بحكم الطبيعة. وحشروا منها ألفاظاً عديدة وفصولاً ربما كانت غير أصلية وجمعت في أوراق وقيل إن بعضها كان بخط يده»(3).

ومنذ سنة 1194، رفعت ضدّه شكوى إلى السلطان، إلا أن الاستعدادات للحرب منعته من أن يهتم بذلك. فتوقفت الوشاية عندئذ ولكن الأعداء لم يستسلموا، بل اكتفوا بانتظار الفرصة المؤاتية: «فقرئت [هفواته] بالمجلس وتُؤوّلت أغراضها ومعانيها»(4). وإذ وقع السلطان بين نزعتين، آثر أصوليته المألوفة. فمن ناحية، لم يتّخذ قراراً واضحاً «التماساً للاعتراف بفضله»، بل إنه قدّم لابن رشد علامة احترام كبيرة، فصّلها لنا ابن أبي أصيبعة:

«ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجّه إلى غزو ألفونس الكاستيلاني، وذلك في عام واحد وتسعين وخمسمئة [1195]، استدعى أبا الوليد ابن رشد فلمّا حضر عنده احترمه احتراماً كبيراً وقرّبه، حتى تعدى به الموقع الذي يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو

(2) أبو عبد الله محمد بن محمد عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1973)، ج 6، ص 25.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

الرّابع من العشرة [الفئة العُليا أو العشرة الأوّل في تراتبية دولة الموحدين]. وكان هذا «أبو محمد عبد الواحد» صاهره المنصور وزوّجه بابنته لعظَم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه «علي»: وهو الآن صاحب إفريقية. فلمّا قرب المنصور الشيخ محمد ابن رشد وأجلسه إلى جانبه، حادثه ثمّ خرج من عنده، وجماعة من الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنأوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. قال: «والله إن هذا مما ليس يستوجب الهناية، فإن أمير المؤمنين قد قرّبني رفعة إلى أكثر ممّا كنت أؤمله فيه أو يصل رجائي إليه». وكان جماعة من أعدائه قد أشاعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله. فلمّا خرج سالماً أمر بعض خدّامه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له حساء طيور القَطا وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتي إليهم. وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته»[5].

هجوم المالكية

ولكن، من ناحية ثانية أمر السلطان طلبة مجلسه وفقهاء دولته أن يذكروا «أنه يُدافع عن الدين ويلعن الضالين»[6][*]. فأحسّ خصوم ابن رشد عندها أنهم مدعومون. فبدأوا أولاً بصفة غير مباشرة، بإلقاء خطب في المساجد الجامعة ضدّ من عَنتهم العبارة الملكيّة، ثمّ

(5) Ibn Abi ‘Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fi Tabaqât al-atibbâ. Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIe chapitre. Médecins de l'Occident musulman*, publié, traduit et annoté par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine (Alger: Ferrari, 1958),

والنقل معدّل.

(6) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج 6، ص 25 ـ 26.

(*) العبارة في كتاب الذيل: «وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين وأنه استوجب لعنة الضالّين».

«تفرّقوا على حكم من يعلم السرّ وأخفى»[7]. ولكن سرعان ما ساءت الأمور. فقد قال ابن رشد: «أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامّة فأخرجونا منه»[8]. ولم يدافع عنه غير قاضي قضاة سابق بمراكش خَلَف ابن مضاء فيها. ولكنه قاضٍ زالت حظوته منذئذٍ فبقي تدخّله بلا طائل.

وقد سعى رجال الدين، بمكر أشد، إلى هدم مجده كقاضٍ. وكان المشنّع الرئيس عليه ابن زرقون، وهو أحد أساطين النظام التعليمي المالكي الذي كان في صدد التكوّن. فهو يذكر أن ابن رشد «استعار منه كتاباً مضمّنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان ولم يردّه إليه، وزاد فيه شيئاً من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البرّ وأبي محمد بن حزم [مؤلّفين من القرن الحادي عشر، صديقين، ومتعارضين في المذهب، في الوقت نفسه] ونسبَه إلى نفسه وهو الكِتاب المسمّى **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**»[9]. والواضح أن ابن زرقون هو نفسه الذي سلك هذا السلوك. فقد كان، بحسب الأنصاري، يعمل في علوم كثيرة من الفقه حتى الطبّ، إلا أنه كان يعمل بالتلفيق بين مرجعيات علميّة سابقة: كالباجّي وابن عبد البرّ في الفقه، وأبي داود والترمذي في الحديث. ولهذا، «لا يسعنا أن ندهش من أنه ـ وقد كتب على هذا النحو ـ يَتهم ابن رشد باستعمال الطريقة نفسها رغم أنه لا مبرّر لهذا»[10].

---

(7) المصدر نفسه، ص 26.

(8) المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه، ص 22.

(10) J. Puig Montada, «Materials on Averroes' Cirle,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 51, no. 4 (octobre 1992), p. 254.

مثلما لاحظ ج. بويغ وربّما يكون أصابه هو أيضاً غمّ من أسرته لأن حفيده كان منجذباً إلى الفلسفة، وكان صديقاً لتلميذ ابن رشد وناقده عبد الكبير. وسيتعرض للسجن بسبب ذلك سنة 1200.

إن كل عداوة المالكية، والذين كانوا يتوخّوْن العودة إلى هيمنتهم القديمة، وطمسَ كل أثر للمذهب الموحّدي، تتلخّص في العبارة المجرّحة لمعارض آخر لابن رشد هو ابن هارون: «والرجل غير معروف بالفقه وإن كان مقدّماً في غير ذلك من المعارف»(11). وإنه مقابل هذا، نُسِي اسم المشنِّع اليوم ولم يبْقَ إلا بفضل مجد الضحية. والحال أن كتاب **البداية** يُدرَّس اليوم حتى في المدينة المنورة نفسها!

النفي والتبرّؤ

أقام المنصور بعض الوقت بإشبيلية حيث احتفل بانتصاره باستعراض عسكري وببادرة رمزية: إذ أمر بإنجاز أربع كرات معدنيّة مغطّاة برقائق الذّهب، بقيمة سبعة آلاف مثقال، ثبّتت في أعلى الجيرالدا (منارة جامع إشبيلية). وأمضى شتاء سنة 1195 ـ 1196 في قصره بحصن الفَرَج، حيث أكمل المغارس وتهيئةَ ري بستان البحيرة. وفي الربيع استأنف حملته على شنترين، ثمّ توجّه عن طريق فلاسنشيا وطلبيرة نحو طليطلة. وقد كانت العملية على العموم ظافرة حتى تلك اللحظة، إلا أنها فشلت أمام المدينة. ولكن في هذه الأثناء، استؤنِف التحالف مع ليون، الذي هاجم قشتالة، يعاضده المدد الإسلامي. وكان أن أنقذ الأراغون المدينة مَن هذا الهجوم المضاعف. فانسحب السلطان عندئذٍ، من دون غُنم أرض تذكر.

---

(11) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ص 22.

وبصرامته المعهودة، اغتنم فرصة استراحة الجند في ثكناتهم الشتوية ليقوم بتفقّد المصالح المالية. فاكتشف اختلاسات لدى موظفين كبار فاستبدلهم. ثم استأنف حملته في ربيع سنة 1197، مارّاً بقرطبة أولاً وحينها قرّر أن يسوّي قضية ابن رشد.

وبالفعل، كان أعداء ابن رشد قد دفعوا ببيادقهم. وبالإضافة إلى فيلسوفنا، هاجموا القاضي المهريّ المعروف بـ الأصوليّ، و«لفّ معه في حريق هذا الملام[12]». وكان ابن عياش، كاتب المنصور قد حَرَّر بأمر منه، في السنة السابقة، مرسوماً يدين من يشتغلون بالفلسفة من دون أن يعيّنهم بالاسم، وقد اشتهر هذا الكاتب بأسلوبه الأدبي، وهو أندلسي الأصل ولكنّه كان يشغل منصباً بمراكش منذ ستّ سنوات. ونصّه الذي حفظه الأنصاري تحفة من الخطابة الجوفاء. وهو يقوم على الإقناع، بواسطة حجج بيانيّة محض، بأن الأشخاص المعنيين أسوأ من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) لأنهم يوافقون الأمة في الظاهر ويعارضونها في السرّ.

واستخلص المنصور، في قرطبة، النتائج السياسية لهذه الحملة من الآراء. فأُدين كثير من الأشخاص، وحُكم على ابن رشد نفسه بالنفي إلى أليسانة، وهي مدينة صغيرة توجد على نحو مئة كيلومتر في الجنوب الغربي من قرطبة. وكانت قديماً مأهولة بالخصوص باليهود، وكانت تضم مدرسة حاخامية مهمة. إلا أن منع الموحّدين لكل دين غير الإسلام في إمبراطوريتهم تسبّب في انحطاطها. والنفي إلى هذا المكان مهين بصفة مضاعفة، فهو يماثل المحكوم عليه بسائر سكانه «لقول من قال إنه ينسب في بني إسرائيل، وإنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس»[13]. أما السكان فلا يمكن إلا أن ينظروا

(12) المصدر نفسه، ص 26.

(13) المصدر نفسه.

بازدراء إلى ذلك الذي تسبب في وصمهم بالعار.

وتفرق تلاميذ فيلسوفنا «أيدي سبأ»[14]. وقد رأينا أن بعضاً منهم سيبقى وفياً له، في حين سيرفضه آخرون. ففي بداية القرن الموالي، كتب شاب من إشبيلية، كان درَس على تلاميذ مختلفين لابن رشد، سِيَر شيوخه، فلم يذكر أحد منهم تقريباً انتسابه إلى ابن رشد.

وكان خَلَف ابن رشد على قضاء الجماعة بقرطبة ترباً له. وكان بعض أساتذة ابن رشد وتلاميذه هم أيضاً أساتذته وتلاميذه. إلا أنه اتبع أبا بكر بن العربي، فهو إذن أشعري على الأرجح. وبرز عضو آخر من هذه المدرسة، هو ابن ربيع، وهو أصغر بكثير إذ لم يبلغ آنذاك الثلاثين، وسيكون هو أيضاً قاضي القضاة بقرطبة. وقد اشتهر بشتم ابن رشد علناً، وبطريقة فاحشة، مكرراً اتهامه بالانتحال، الذي كان رماه به شيخه ابن زرقون.

نكبة الفلاسفة

لقد اتُّهم أشخاص آخرون كثيرون، إلى جانب ابن رشد. وقد ألحّ الأنصاري على اتهام المهري لأنه تجرّأ على أن يجيب المنصور بأنه، مثل ابن رشد الذي بدأ يتجشّم نكبته، يهتم بعلوم الأقدمين، رغم أنه كان أقلّ التزاماً بهذا الأمر بكثير. وهو معروف خصوصاً بدرايته في أصول الفقه، مثلما يدل عليه لقبه ـ الأصولي ـ ولكنه حظي دائماً بسمعة التحرر العقلي. وقد ولد بإشبيلية في أسرة عريقة شريفة بهذه المدينة، ودرس بالإسكندرية حيث طرده شيخه لأنه رآه ملحداً. ولمّا عاد إلى المغرب الأوسط درّس علمه الأثير عليه. واشتغل على مستصفى الغزالي، مثلما فعل ابن رشد، إلا أنه تقدّم

(14) المصدر نفسه.

أكثر من مجرّد تحرير ملخّص له. فأصلح أخطاءه وكتب عليه شروحاً. ولمّا قدِم مراكش بعد ذلك، اكتشف هناك من دون شك «علوم الأقدمين» وانكبّ عليها. وقد لقي عندئذٍ قبولاً لدى المنصور الذي لا يمكن إلا أن ينجذب إلى لقبه، فاستدعاه إلى قصره.

وقد أدّت شجاعته وصلابته في أثناء حملة الإرهاب العسكري سنة 1197، إلى الحكم عليه بادئ الأمر بالنفي إلى أغمات عند سفوح الأطلس، ثم عُفي عنه وسُمّي في مناصب مهمة.

وكان المنصب الأول الذي شغله هو الأكثر دلالة بما أنه سُمّي قاضياً ببجاية. إذ من الواضح أن إقامته بالمغرب الأوسط قد هيّأته للقيام بهذا الدور. والحال أنها الجهة التي عاثت فيها ثورة بني غانية بصفة أكثر. ومن المحتمل أن يكون النظام استعمل بالتعاقب موقفين ممكنين: أولاً إحراج عقل متحرّر ترك آثاراً في منطقة هائجة، ثم سعي إلى استعماله، عن بصيرة، في الميدان نفسه دائماً.

وهكذا عُيّن المهري ثلاث مرات ببجاية بالتناوب مع مرسية ومراكش، مرتين كقاضٍ ومرة كقاضٍ للقضاة. وسيجهر دوماً بآرائه، ولكن أعداءه لن يستسلموا، فسينتهون إلى التسبب بالقبض عليه وتعذيبه إلى حد أنه صار أعمى. وسيموت في مدينته الرمز سنة 1216.

ويذكر ابن أبي أصيبعة، إضافة إلى ابن رشد والمهري، ثلاثة أسماء لأنصار الفلسفة ضويِقوا في تلك الفترة نفسها. اثنان منهما وهما أبو الربيع (الكفيف) وأبو العباس القرّابي غير معروفين أصلاً. وهو يصف الثاني بالحافظ، مما يعني أما أنه حَفِظ القرآن عن ظهر قلب، أو أنه كان حارساً للمذهب الموحّدي حيث كان حافظاً لبيانه العقدي، كما يصفه بالشاعر. على أن ذكرهما يُنبئ بشيء من الانتشار لهذا العلم المجُرَّم.

وأبو جعفر الذهبي، الذي يذكره ابن أبي أصيبعة بعد ابن رشد مباشرة، معروف بشكل أفضل. وهو أصغر من كاتبنا بثلاث وثلاثين سنة، وكان تلميذاً للشيوخ التقليديين مثل ابن مغيث وكذلك ابن مضاء. وقد أحظاه المنصور، فبرز كناطق رسمي باسم المذهب الموحّدي لأن عنواني اثنين من كتبه ـ وهما ضائعان ـ يتناولان صفة المهدي وكذلك الخلافة والإمارة (الموحّديتين على الأرجح). وإذ كلّفه النظام بتفقد القضاة وما يدلون به من آراء في مجالس الشورى أو على شكل فتاوى، فقد صار عنصراً أساسياً من جهاز لاحتواء المالكية. لذلك عندما نجح أتباع هذا المذهب في فرض وجهة نظرهم على السلطان الذي لم تُمكّنه معارضتهم من دون أن يعرّض نفسه لخطر الارتداد على الأعقاب في مواجهة التهديد المسيحي، اضطر الذهبي إلى الاختفاء. ثم استعاد حظوته لمّا هدأت الزوبعة، فسُمّي «زائراً» للطلبة والأطباء. ويبدو أن هذه الإشارة تعكس نوعاً من الإبعاد، حتى ولو وصفه السلطان، مكنّياً عن اسمه: «كالذهب الإبريز، لم يزدد في السبك إلا جودة»[15].

وأصاب الغضب الملكي أشخاصاً ذوي أدوار أيديولوجية مختلفة، ارتبطت بمختلف الجهات الأساسية للإمبراطورية المتأزمة. ولكن ذلك كان مجرد نكسة سياسية بسيطة. فقد استعاد ثلاثة على الأقل من الضحايا الرئيسين حظوتهم مذ أمكن ذلك من دون أن يعني ذلك أن التيار التقليدي ذا الأغلبية الساحقة قد وقف مكتوفَ الأيدي. ولكن عبارة رينان التي تصف هذا الفصل بـ «مؤامرة القصر نجح فيها الحزب الديني في إبعاد الحزب الفلسفي»[16]، هي عبارة مشوّهة

---

(15) Ibn Abi 'Usaybia, *Uyûn al-anbâ' fî Tabaqât al-atibbâ*, pp. 134-135.

(16) Ernest Renan, *Averroès et l'averroisme; essai historique*, 3e éd. augmentée (Paris: Michel-Lévy frères, 1867), p. 24.

كثيراً وتبسيطية، بخاصة عندما يضيف: «أن ثورة جديدة أعادت، ثانية، الحظوة إلى الفلاسفة»[17]. فالحركة سياسية، ما في ذلك شك، ولكن، من ناحية على مستوى كامل الإمبراطورية الموحّدية، ومن ناحية ثانية، على مستوى طموحهم الأيديولوجي الذي تحطّم في وجه متطلبات البقاء في السلطة.

ترك «الصراط المستقيم»

مهما كان مَنفى مفكرنا بأليسانة قصير الأمد (أقل من عام ونصف) فقد جعلته ضراوة أعدائه منفىً شاقّاً جداً. فقد وظّف هؤلاء أديباً شاباً لم يكن غير الرحّالة ابن جبير، لإنشاء أهجيات فيه. ولقد كتب هذا الرجل نفسه قصيدة تكريماً له بعد وفاته، ممّا يدلّ على أن تهجّمه لم يكن ذاتياً.

ولكن، في عالَم الكِتابة العربي، ليست المشاعر هي التي تهمّ، بل شكل التعبير. وقد كان ابن جبير كاتباً مجيداً بما يكفي لإصابة الهدف. فعرف كيف يلعب، لا فحسب على مناقضة ابن رشد لجدّه، وهو حُجَّةٌ في المالكية محترم، بل على الاسم «رشد» نفسه الذي يعني: الصراط المستقيم.

«لم تلزم الرشد يا ابن رشد   لمّا علا في الزّمان جدّك
وكنت في الدّين ذا رياء   ما هكذا كان فيه جدّك».

وهناك جناس آخر بين لفظين، لا يتميّز أحدهما من الآخر إلا بحركة طويلة في أحدهما وقصيرة في الآخر:

«الآن أيقن ابن رشد   أنّ تواليفه توالف

(17) المصدر نفسه، ص 25.

يــا ظــالماً نــفـسـه تــأمَّــلْ   هل تجد اليوم من يوالف»[18].

ثمّ نجد كذلك إشادة بالنصر:

«الحمد لله على نصره   لفرقة الحقّ وأشياعه
كان ابن رشد في مدى غيّه   قد وضع الدّين بأوضاعه
حتى إذا أوضع في طُرْقه   توى لفيه عند إيضاعه»
فالحمد لله على أخذه   وأخذ من كان من أتباعه[19]

ويمكن القول أن البيتين اللذين، ومن دون أن يَذكرا ابن رشد، يشكلان سجعاً بتكرار السابقة «مت»: متفلسف (فُلَيسِف) - متزندق (زُنَيديق) ويُجانسان بين معنيَي لفظ منطق «المنطق» بالنّسبة إلى الفلاسفة، ولكن بالنّسبة إلى عامة الناس «الكلام»، الذي يمكن أن يكون كاذباً[20](*)، كانا يعنيانه أيضاً.

وقد حُفظت لنا مقطوعات هجائية أخرى كثيرة من هذا الصنف، ولكنها تهمّ الفيلسوف عموماً لا ابن رشد شخصياً. وهي بالخصوص تمتدح الخليفة بِخِسَّة، فتُكرّر له أنه على الحق بتصرفه ذاك التصرّف.

وبالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، بحث الناس في أسباب أكثر مصداقية من هذه الأهاجي، أو خطابة ابن عيّاش الجوفاء. ولم

---

(18) المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج 6، ص 30. ترجمة: S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: [s. n.], 1859), pp. 427-428.

(19) المصدر نفسه.

(20) المصدر نفسه، وترجمة مونك (Munk) الأولى المذكورة ضعيفة جداً.

(*) يعني المؤلف بيتي ابن جبير:

نفذ القضاء بأخذ كلّ مُرمّه   متفلسف في دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقةً:   إنّ البلاء موكّل بالمنطق.

يتحدث أيّ مؤرخ عن سياق الصراع الأيديولوجي الذي لا يظهر إلا في التحليل اللاحق، لحقيقة مسميات الفاعلين الرئيسين. فهم يلجأون إلى قضايا شخصية، مثل الصداقة بين ابن رشد ووالي قرطبة أخي السلطان ومنافسه، أو نزَق هذا السلطان. فربّما لم يقبل بالألفة التي أظهرها له الفيلسوف في محادثاته، ولكن يبدو من الغريب أن يتأخر ردّ فعله كثيراً. وقد يكون اطّلع على نصّ يرجع إلى نحو ثلاثين سنة يتكلم فيه ابن رشد عن الملك الموحّدي بصفته «ملك البربر»، وهو ما رأى الكاتب المتهم أنه من المفيد أن يردّ عليه بأن الأمر يتعلّق بخطأ في القراءة، لـ «ملك البرّين». وهذه اللفظة «برّين» لا تختلف في الكتابة العربية عن لفظة «بربر» إلا بعلامات الشكل. نضيف إلى هذا أنه في كتب ابن رشد العلمية، لم يَذكر الملوك مع ما يلزم من عبارات المباركة الرسمية. ويمكن كذلك أن يكون بعضهم فحَص مقطعاً من **الطبيعة** أو من **الآثار العلوية**، حيث يعتبر كوكب الزّهرة، في نظر بعضهم إلهاً، متناسياً أن ابن رشد نصير النظرية الأرسطية في المحرّكات الكوكبية، ممّا لا يمكن أن يجهله المنصور وهو الذي كان يناقشه في هذه المواضيع.

ويذكر الأنصاري بذكاء الرؤيةَ المعارضة للأسطورة التي أظهرها إنكار وجود قوم عاد، لأن بعض تلاميذ الفيلسوف لم يمكنهم قبولها، فكيف بالآخرين، وهذا وحده يفسّر تحريم كل دراسة فلسفية ومنع حيازة كتبها، بل قد يكون السلطان كلّف أبا بكر بن زهر بأن يهتمّ بذلك على الرغم من أنه يعرف ميله إليها. وربما يكون هذا الأخير قد عاش فصاماً حقيقياً، بما أنه يمنع تلاميذه الأطباء المبتدئين من مقاربة المنطق، وفي الآن نفسه يفسّره لمن كانوا متقدّمين أكثر. وبالفعل، لم يستثْنِ مرسوم حظر علوم الأوائل غير الطب وعلم الحساب وعلم الفلك البسيط الذي لا يتجاوز الحساب الذي يقتضيه

الطقس الديني : كمواقيت النهار والليل واتجاه القِبلة الذي يعيّن وجهة الصلاة[21].

من العفو إلى استعادة الحظوة

ورغم هذا، فقد عُفي عن كل المحكومين بعد فترة بسيطة. فهل كان ذلك بتأثير فريق من أعيان إشبيلية شهدوا بأن ابن رشد اتُّهم باطلاً، مثلما يزعم ابن أبي أصيبعة؟ ولكن، كيف نفسّر تزامن إرجاع المهري والذهبي إلى مهامّ جليلة؟ وبالخصوص، كيف لم يتلقَ ابن رشد، من جهته، غير دعوة إلى الحضور لدى السلطان بمراكش، من دون أن تعاد توليته في مناصبه؟ في الواقع، ومثلما قلنا، يتعلق الأمر بالتخلي عن فريق من أنصار صاروا مزعجين في لحظة أزمة، فلمّا مرت، أمكن الرجوع إلى الاحترام المعزوّ إلى الجدارة، حتى ولو وُضع الأشخاص الأكثر تقدّماً نوعاً ما في المؤخّرة.

وبالفعل، فبعد أن تخلّص المنصور من ابن رشد، فإنه شنّ حملة على قشتالة دامت أربعة أشهر وكانت مثمرة بعض الشيء. فقد تقدّم حتى وادي الحجارة وهو ما لن تعرفه أيّ غزوة أخرى. وقد تخلّص حليفه اللّيوني من مشاكله التي تعرَّض لها مع البابوية بسبب حلفه، وذلك عبر مناورات عديدة بما فيها عقد هدنة مع المسلمين. فرجع السلطان إلى قرطبة لنهاية رمضان، وانتقل بعد ذلك بقليل إلى إشبيلية، فأقام بها كامل الصيف مراقباً إنجاز المسجد ومنصرفاً إلى أعمال الخير. ثم استراح طوال الخريف والشتاء في قصر حصن الفَرَج حيث استمتع بالمنظر الطبيعي وطراوة النسيم. وطيلة شهر سوّى قضايا مختلفة، مستمعاً بالخصوص، وعلى الأرجح، إلى من تشفعوا للفيلسوف المَنفيّ.

---

(21) المراكشي، كتاب المعجب، ص 225.

وبعد أن رتّب الأمور مع ليون وقشتالة، وأعاد تنظيم الحصون، وعيّن ولاة وموظفي مالية جدداً، عاد إلى فاس في شهر آذار/ مارس ثم منها إلى مراكش، فوصلها مريضاً. لذلك أمر مرة أخرى بمبايعة ابنه كخليفة له، وانسحب من الحياة العامة ليكرّس نفسه لأعمال التقوى والبرّ. ومن بين مظاهر الإيمان هذه، سنّ إجراءات جائرة على اليهود. وهؤلاء كانوا مبدئياً قد اعتنقوا الإسلام، وتصرّفوا كمسلمين، ولكنه كان يرتاب في الذين بقوا في المغرب وهم على حالة ارتداد. ففرض عليهم ارتداء ثوب أزرق داكن ذي كُمّين عريضين جداً يصلان إلى القدمين، وقلنسوة على شكل رَحل يصل جانباها إلى ما تحت الأذنين. فأُجبروا على ارتداء هذا الزيّ المضحك حتى حُكم الناصر حيث تمكنوا من استبداله، مقابل هِبات كثيرة، بثياب وعمائم صفراء.

إقالة غير مبرَّرة؟

أعاد المنصور ابن رشد من أليسانة، ربما كي لا يراه مجدداً في عداد من أهينوا مثله. ودعاه إلى مراكش، من دون أن تكون هناك أيّ إشارة إلى أي شيء غير صفحه عنه.

وهذا ما يفسّر أن عالِماً مشرقياً حل بالمغرب راغباً في رؤية صاحبنا، فلم يتمكن من مقابلته. فظن أن ذلك إنما كان بسبب اعتزاله في منزله. ذلك أن النظام يعرف كيف يُظهر عرفانه بالجميل، ولكنه لا يبذّر إنعاماته، بل يدّخرها لمن لايزالون قادرين على خدمته ممّن هم أصغر سنّاً!

بيد أن أصحاب السِّيَر كتبوا كما لو أن النكبة كانت غير مبرّرة. وهم لم يستخلصوا منها نتائج ذات أثر على كون ابن رشد رجل دين. واحد فقط شذّ: هو النباهي الذي كتب بعد نحو قرنين من وفاة

ابن رشد[22]. ورواية ابن زرقون هي التي تظهر لديه. وإن هذا الانقلاب في الأغلبية لجدير بالملاحظة. فإذا كان تعاطف مؤرخ الطب ابن أبي أصيبعة ومَن استوحَوا منه معقولاً، فإننا لا ندرك بالمستوى نفسه سبب ظهور وجهات النظر الإيجابية لدى كُتّاب السِّير الأندلسيين والمغاربة التقليديين. وربما ينبغي أن ننظر من جهة أقدمهم، ابن الأبّار، لأن النموذج الأسبق في هذا الجنس من الأدبيات يظل فارضاً نفسه دائماً. وابن الأبّار لم يكتب في إسبانيا وإنما في تونس. والحال أن هذا البلد استقبل دفقاً من اللاجئين من شبه الجزيرة لم يقلب تعليمه التقليدي المَحلّي فحسب، بل كبرى العلوم الأندلسية نفسها. وهكذا صار فيه الطب ظاهرة مهمة، جمعت الكفاءات الفردية بعد أن كانت في السابق مشتّتة بين مرسية ومالقة وشاطبة... إلخ. والحال إنه العلم غير الديني الوحيد الذي يسجّله ابن الأبّار لابن رشد. فنستشعر إذن أنه، إذا تجرّأ على الكلام فيه، فلأنه من هذا الجانب قَبِل بخصوصية رجُلنا، بما أنه كان قريباً جداً من مرسوم المنصور ضد الفلسفة والعلوم الأخرى. وقد خطا الأنصاري هذه الخطوة ولكن في ما بعد. فكان ينبغي إذن حصول انعطاف كامل كي يستعاد الجانب الأبرز من شخصية ابن رشد. وهو ما لم يكن له، رغم هذا، أيّ أثر في نشر مؤلفاته.

الوسط الأرسطي

ماذا فعل ابن رشد طيلة تلك المجريات؟ في سنة 1192 لمّا بدأت أولى علامات التوتّر بالظهور، كان في صدد كتابة شرحه الكبير لـ **ما بعد الطبيعة**، الذي يبدو تاريخياً آخر تأليف في هذا الصنف.

---

(22) النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، حققه ونشره ليفي بروفنصال (القاهرة: [د. ن.]، 1948)، ص 111.

وكان آنئذٍ في السادسة والستين، ولن يؤلف كتباً أخرى بمثل هذه السعة. وبحسب ما نعلم، انصرف منذئذٍ إلى الطب والفلسفة. ففي الطب، كتب شروحاً متوسطة على جالينوس (الأسطقسات و«المزج» والأعراض والقوى الطبيعية والحمّيات والأدوية المفردة). وقد شغله هذا نحو سنتين. ويمكن أن نتساءل عن هذا النوع من التركيز، إذ يذكّرنا بالتوجه الذي سيتّخذه الذهبي بعد المحنة، كي لا يتعرض للخطر من جديد. فهل كان لابن رشد نفسه في هذا سلوك حذر؟ ألم يكن بالأحرى مدفوعاً من قِبل سلطة تريد، نوعاً ما، إبعاده عن المواضيع الشديدة الخطورة؟ يبدو هذا مرجّحاً لأن كاتبنا عاد بعد ذلك إلى مواضيع منطق وطبيعة خصّص لها على الأقل مقالتين في الوقت الذي هوجِم فيه بشدة. أكان ذلك عن عدم وعي منه؟ أَم ظن، بصفته منفّذاً أميناً، أن ذلك يضفي عليه حصانة؟ فبعد كل شيء جاء فجأة التشريف العجيب الذي تلقاه من السلطان بعد أقل من أربعة أشهر من إنجازه أحد كتبه، يوم 29 آذار/ مارس. رغم هذا، أبدى بتلك المناسبة أنه واعٍ بالوضع الغامض الذي هو وضعه.

لقد أذيعت فرضية أنه كان يريد الشروع في حلقة رابعة من دراسة أرسطو، فتوقّف هذه المرة عند مواضيع خصوصية بدت له جديرة بالتفحص، وهذا ممكن. ولكن منذ سنوات 1170 ـ 1174 شرع في كتابة عدد من المقالات حول مواضيع في المنطق. صحيح أن المقالات الأولى بدت بالأحرى بمثابة اتخاذ موقف إزاء ابن سينا والفارابي، وأن تلك المجادلات تواصلت في ما بعد بموازاة كتابات أكثر حيادية. وفضلاً عن هذا، تصرّف مستقلاً، على كل حال، أكثر فأكثر عن سابقيه بمن فيهم الفارابي مرشده الأول، مقترباً باستمرار من نصّ أرسطو نفسه. فقد كان مقتنعاً بأن أرسطو هو الذي يوجَد لديه الحل للصعوبات التي أثارها، بتكلف، الشرّاح الإغريق

والفلاسفة المشرقيون، ونجد لديه، أكثر من أي وقت مضى، نزعة إلى توطيد مذهب المُعلم الأول ليجعل منه البيان الشامل للحلول. ولم تُخامره حتى فكرة أن الفيلسوف الإسطاجيري قد تردّد، أو ترك مسألة من دون إجابة، أو تطوّرَ في آرائه.

ولا يوجد لدينا أي نص يعود بوضوح إلى فترة المنفى في أليسانة، أو فترة الاعتزال بمراكش. ويصعب علينا تصور ابن رشد متبطِّلاً، بيد أنه لا يمكنه أيضاً مخالفة الأمر الملكي.

موت الإمام وموت الملك

توفّي ابن رشد بمراكش، من دون أن يرى إسبانيا ثانية، يوم 10 أو 11 كانون الأول/ ديسمبر سنة 1198. ودفن أولاً على عين المكان بمقبرة باب تغزوت خارج المدينة. وبعد ثلاثة أشهر، أُخرج رفاته ليُنقَل إلى قرطبة، وكان ابن عربي حاضراً، فشهد الجثمان يُحمل على مطية وقد عُدّل الجانب الآخر بكتبه (دليل على أن هذه الكتب قد تبعته). وعلّق أحد الأصدقاء على الحدث بإكبار. وانقلب ابن جبير، الذي كان في خدمة أعدائه يَسخر منه بأهاجيه، إلى صف ممتدحيه الآن (ما يجعلنا نرى أن الفيلسوف استعاد حقّاً حظوته حتى ولو انصرف إلى الاعتزال). وإذا كان ابن عربي يدرك أنه إزاء «أحد أساتذة الفكر والتفكير العقلي»، فقد كان هو وأصحابه مجمعين على تحيّته الآن بلقب «الإمام»[23]. وثوى جثمان ابن رشد، في نهاية المطاف، «في روضة أسلافه في مقبرة أبي العبّاس»[24].

(23) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، ج 2، ص 372-373.

(24) المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج 6، ص 31.

وطُبِعت الأشهر الأخيرة من حياة المنصور بندمه على جرائمه ضد أعضاء من أسرته، وعلى أخطائه بصفة عامة، وبوساوس دينية شديدة. ومن الأكيد أن عفوه عن ابن رشد كان جزءاً من أعمال التعويض، وقد أكثر منها آنئذٍ. ولمّا أحس بدنو الأجل استدعى كبار الأعيان وأهله، وألقى فيهم خطبة ـ وصيّة ذكّر فيها بسموّ المذهب والحكم الموحّديين اللذين هما مذهب أبيه وجدّه وحُكمهما. ثم عبّر عن مخاوفه لصغر سنّ خليفته. وطلب منهم، خوفاً من أقاربه من دون شكّ، أن ينفّذوا التعيينات التي أجراها في المناصب العليا، وأهاب بهم أن يفكّروا في «الأيتام واليتيمة» أي الأندلس وأهلها. وقبل أن يختتم، عَرض القبائل الموحّدية، وقد سمّاها واحدة واحدة، وأبلغها أوامره.

وقد لاحظ المؤرخ هويسي ميراندا أنه «لم يقُمْ بأيّ تلميح إلى المهدي ولا إلى مذهبه، مؤكداً بذلك، بصفة غير مباشرة، أنه لا يؤمن ببعثته الخارقة»[25]. وبالفعل، لا يخصّ هذا الموضوع إعلانَ العقيدة، وإذا أمكننا أن نؤوّل لفائدته البندَ الأول منها، فإنه ينبغي «أن نضع الشيء كي نجده كما يُقال. وقد كان السلطان أبدى سنة 1188 سلوكاً يهزأ بالنبوة المزعومة لابن تومرت. بيد أن مقتضيات الاستقرار السياسي كانت تتطلب الإبقاء على ذكر المهدي، في الأعمال الرسمية بالألقاب نفسها مثلما كان يفعله الخليفتان السابقان، بل سيُلغي هذا المظهر، زمناً، من التعليم الموحّدي في بداية القرن الثاني عشر. وقد رأينا أن ابن رشد، بعد أن اشتغل به، لم يعُدْ قط إلى التلميح إليه.

---

(25) A. Huici Miranda, *Historia politica del imperrio almohade*, 2 vols. (Tétouan: [n. pb.], 1956), t. 1, p. 385.

واستغرب هويسي ميراندا كذلك من قلق المنصور على إسبانيا، على حساب أفريقيا الشمالية، وقد عانت آنذاك كثيراً من التوتر. وفي الواقع، كان موته يوم 22 أو 23 كانون الثاني/ يناير سنة 1198، بعد موت فيلسوفنا بقليل، إيذاناً بالانهيار، ذاك الذي كان من علاماته هزيمة لاس نافاس دي تولوزا النكراء سنة 1212، والسقوط المتتالي لأغلب مدن الأندلس أمام الجيوش المسيحية، فلم يبْقَ إلا مَحرز مملكة غرناطة. ثمّ هُزم آخر الموحّدين في تينمل نفسها على أيدي المرينيين في سنة 1275 ـ 1276.

وكرّس نبش أضرحة الخلفاء، بهذه المناسبة، نهايةَ الملحمة الموحّدية التي لم تكن سياسية فحسب، وإنما كانت أيضاً، في نظر بعضهم، جهاداً فكرياً لم يتورع عن اللعب على حبال نار السلطة.

خاتمة

مع موت ابن رشد، وأفول عصر الحكم الموحّدي وقُرب تلاشيه، اندلع السِجال حول فيلسوفنا. ولم يكن كاتب سيرة ابن رشد الأقرب إليه، الأندلسي ابن الأبّار، ولا، من بعده بقليل، المشرقي ابن أبي أصيبعة، الذي كان يعتبره في الأساس عالماً، يشكّان في صحة عقيدته. ولكن المغربيّين الأنصاري والمراكشي أذاعا حوله أحكاماً متناقضة. فقد ذكر هذان الكاتبان أحكاماً شفهية لأشخاص معتبرين في زمنهم. وفي الواقع، ليس من الأكيد، مثلما ظن رينان، أن تكون أُلّفت كتب «أثبتت صحة عقيدته أو نفتها»[1]، وإنما تكاثرت، بحسب ما يظهر، الأدبيات الشفهية مع ما يرافق ذلك من اختلافات حتمية. وإن أحكام ابن سبعين حول تبعية ابن رشد التامة لأرسطو، واختلاق ابن عربي المابعدي، الذي يُخضع المفكر العقلاني لمواهبه الصوفية، رغم أنها وردت مكتوبة، ترجع إلى نمط التخمين نفسه.

وهكذا، وإلى جانب تقليد تجميع ما كُتِب، وهو تقليدٌ تطوّر عموماً في اتجاه مؤيّد للفيلسوف، باستثناء النُباهي لوحده، تكوّنت

---

(1) Ernest Renan, *Averroès et l'averroisme; essai historique*, 3e éd. augmentée (Paris: Michel-Lévy frères, 1867), p. 163.

أسطورة حقيقية أنتجها المأثور الشفهي، ولم تسجَّل على الورق إلا عَرَضاً. وهي أسطورة غالبا ما تصبح حزينة: فبعد وفاة الفيلسوف القرطبي بأكثر بقليل من قرن، ردّد المستعرب القطلوني رامون لول (Ramon Llull) أصداء تضخيم المِحن التي عاناها ابن رشد في آخر حياته، مؤكداً أنه كان قد «رُجم بسبب ضلاله»[2] على أيدي إخوانه في الدين.

وهناك تاريخ مهم لنشأة هذه الأسطورة هو سنة 1527. فقد تُرجم آنذاك إلى اللاتينية كتاب من أصل عربي[3] يقترب مبدئياً من صنف «المعجم الخاص بالسِير»، ولكنه كُتب في ظروف خاصة حرّفت توجهه. وهو منسوب بالفعل للحسن بن محمد الوزّان الزيّاتي المولود بغرناطة حوالى تاريخ غزوها من قِبل الأراغونيين - القشتاليين، وعاش في كامل أفريقيا الشمالية والساحل. ولمّا أُسر في روما وعُمّد تحت اسم ليون الأفريقي، ألّف كتباً كثيرة أبان فيها عن حب اطّلاع شديد. ولكن كثرت فيها الأخطاء الراجعة من دون شكّ إلى بُعده عن المصادر. والنبذة التي خصّصها لابن رشد تَذكر بعض كتّاب سيرته كابن الأبّار، ولكنها تقوّلهم شيئاً مغايراً تماماً لما حُفظ لنا في النصوص، بل تضيف إليهم، بالمقابل، عدداً من التفصيلات الأشد اختلافاً، الراجعة من دون شك إلى هذا التضخم الشفهي الذي تحدثنا عنه. وهي ستستعاد في أعمال علمية غربية إلى حدود القرن التاسع عشر.

---

(2) *Raymundi Lulli Opera latina, Parisiis anno MCCCXI composita*, éd. H. Harada (Turnhout: [n. pb.], 1975), p. 246.

(3) *Libellus de viris illustribus apud Arabes*, éd. J. H. Hottinger, *Bibliothecarium quadripartitum* (Tiguri: [n. pb.], 1664), pp. 256 sq., et J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, 1re éd. 1815, t. 13, pp. 259-287.

ومن بينها يحسن أن نتوقف، عند **المعجم التاريخي والنقدي** لبايل (Bayle) الذي كان انتشاره وتأثيره في القرن الثامن عشر عظيمين. فهو يقدّم لنا، اعتماداً على لمحة ليون الأفريقي، رواية للأحداث نسجّل منها الأحداث التالية، بصفتها الأشد مخالفة لمعطيات كتّاب السيَر في العصر الوسيط: فقد تكون أملاك ابن رشد صودرت، والفيلسوف أُبعد، لا إلى أليسانة، وإنما إلى حي بقرطبة مخصّص لليهود. وقد يكون فرّ ولجأ إلى فاس حيث تم التعرف عليه وسُجن واضطرّ إلى الإعلان عن توبته علناً أمام الجمهور. وقد يكون عاش بعد ذلك أولاً في فاس من تعليم الفقه، ثم في قرطبة في بؤس شديد. ثم يكون عاد من جديد إلى منصب قاضي القضاة في مراكش (وليس في قرطبة)، وفيها قضى بقية عمره مع أسرته كلها، وفيها دُفن نهائياً.

وإضافة إلى هذه الأخطاء الجلية، يروي بايل اختلاقات متنوعة من أصول مختلفة، بعضها يَنسب إلى ابن رشد مآثر مرتبطة خاصة بسلطته كطبيب: فقد يكون أول من أجرى الفصد على طفل، والحال أن الفصد يعَدّ قاتلاً لمن لم يبلغ الرابعة عشرة. وقد يكون أبرأ كذلك أحد أبنائه ذي الست إلى السبع سنين من ذات الجُنب. أما البعض الآخر فتفصيلات لإشارة من أحد الكتَّاب. فقد أُخرجت ملاحظة ابن أبي أصيبعة حول قوة نفس ابن رشد في طرفة كاملة، ويُغلّف كتّاب السيَر الأندلسيون نزاهته وبعده عن الارتشاء بخطاب وعظي طويل. والبعض الآخر كذلك يتجاوز المبالغات إلى التشويه: فحكاية الشّرك التي نُصبت للفيلسوف لتجعله من ذوي الشبهة دقيقة تذهب إلى حد أنها تقلب ابن زهر إلى خصم حسود.

وبالمقابل، يصعب جداً أن نفهم من أين وردت حكايات أخرى كثيرة. فمنها أنه عمل في شبابه أبياتاً غزلية أحرقها في ما بعد مظهراً

أمارات التوبة. ومنها حول علاقاته بأولاده تقول أن أحد أبنائه أمسك وهو ينسخ أبياتاً ماجنة لطبيب يهودي، كان هو يتتبّعه عدلياً بصفته قاضياً، مما حدا به إلى إيقاف القضية متنبئاً بخراب مدينته التي سمحت بهذا. وأنه رفض الترقية التي اقترحت على أصغر بنيه إلى مرتبة سامية في القصر، بل يكون لعن أحد أبنائه بشدة حتى أن هذا توفّي بعد ذلك بعشرة أشهر. وتتحدث طرفة أخرى عن بنت لابن رشد (لم يذكر غير ليون الأفريقي وُجودها) : بينما قدّم الخاطب وزنها ذهباً، اعترض عليه الفيلسوف بأنه لا يعرفها، فلا يمكنه الحكم على جمالها. وبما أن هذا الخاطب زعم أنه من المفروض أن تشبه أخاها، طرده الفيلسوف موبخاً إياه على طيشه.

فماذا نقول في هذه الحكايات؟ إنها تؤكد قانوناً معروفاً جيداً في علم النفس، أي إنه بقدر ما يبعد الواقع أكثر في الزمن، تموّه الذاكرة نقائصها بإعادة بناء تفاصيل يقنعها جانبها الدقيق والحكائي بالطابع الملموس للظاهرة، وبالتالي حقيقتها. وقد استغرب بايل من أن معاصره المستعرب الكبير ديربيلو (d'Herbelot) لا يقول شيئاً يُذكر عن ابن رشد في المكتبة الشرقية. ذلك أن هذه العلامة، بدا في هذه النقطة على الأقل، وعن تعقّل، أكثر حصافة من الفيلسوف الذي يطالب مع ذلك بهذا اللقب.

وإلى جانب هذا، فأن ينخدع عقل ناقد مثل بايل بالأساطير التي لفّقها ليون الأفريقي، فكم بالحري أن يُسقِط غربيون متعصّبون ومفتقرون إلى كل حس تاريخي على ابن رشد أشدّ الاستيهامات جموحاً. وبما أنه استُند إلى الفيلسوف الأندلسي كسلطة أساسية من قِبل حركة فكرية تجذّرت في رؤية إلحادية للعالم، ونمت في الوسط الجامعي الباريسي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ظن خصوم هؤلاء «الرّشديين» أنه مباح لهم أن يتصوّروا الأسوأ حول هذا

المؤلّف الرمز. وبمرور الزمن وتفاقم الأزمة الدينية، ابتداءً من عصر النهضة، سينتهي الأمر، رغماً عن كل احتمال للحق، إلى جعله مسيحياً في أول الأمر، ثم يهودياً ثم مسلماً، ليرفض، في نهاية المطاف، موسى وعيسى ومحمداً بوصفهم «الدجّالين الثلاثة» بامتياز. فعن ديانته **الأولى** يكون قال إنها مستحيلة بسبب سر القربان المقدّس، وعن **الثانية** إنها ديانة أطفال، وعن **الثالثة** إنها ديانة المُحتقرين(*). ومن الأكيد أن ليون الأفريقي المسكين ما كان ليتمنى هذا!

(*) استخدم المؤلّف في الأصل كلمة pourceau لكنّ المنظمة حذفتها (المحرّر).

موجز

أشعرية

الأشعرية أكثر أشكال علم الكلام (انظر كلام) تعرضاً لنقد ابن رشد، وفي ما يأتي سماتها الأساسية.

في رد الفعل السنّي (انظر سنة) في أواخر القرن التاسع، يعود الدور الأساسي إلى أبي الحسن الأشعري، الذي تُنسب إليه هذه المدرسة اللاهوتية التي صارت تدريجياً مهيمنة في الإسلام. وقد قرّر الأشعري، بعد أن كان في أول أمره معتزلياً (انظر معتزلة) أن ينتسب إلى «أهل السنّة والجماعة». ولكن مؤلفاته لم تكن إلا جزئياً في قطيعة مع مدرسته السابقة، والحال أنها توسعها في مواضيع أساسية.

ويظهر هذا التوسيع في الانشداد نفسه إلى البرهان إذ هو ضروري لمعرفة الله بصفته خالقاً، انطلاقاً من الطبيعة «المُحدَثة» للعالم، ومتصفاً بصفات أساسية. ويملأ الوحي نوعاً ما هذا الشكل الكلامي ويُثبته، لقاء تأويل يحل التناقضات الظاهرية في الوحي. وكذلك كان الأشعري وأتباعه من أنصار توسيع اللاهوت بمنظومة حقيقية لتفسير العالم، رغم أنهم يؤلونه حيّزاً أقل مما أولاه إياه أسلافهم المعتزلة. إلا أن مذهب الذرّة الذي اختاروه نظاماً تفسيرياً،

سيرتقي إلى مستوى حجر الزاوية في بنائهم، بما أنه يربط لبّ المعرفة حول الطبيعة بمسألة حدوث العالم، ومن ثَمَّ بالدليل على وجود الله. ومثلما يصرّح به من البداية كتاب **الإرشاد** للجويني (القرن الحادي عشر)، وهو ملخّص في علم الكلام الأشعري انتشر كثيراً خاصة في الغرب الإسلامي، فإن «أول ما يجب على العاقل البالغ القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»[1].

لذلك استعادت الأشعرية لحسابها استخدام الشكل الساميّ من الاستدلال، أي القياس (انظر قياس)، الذي كان المعتزلة قد عمّموه خارج الميادين الفقهية واللغوية الدقيقة، التي اشتهروا فيها بدايةً. فمثلاً، يستنتج الأشعري إمكانية رؤية الله من قِبل الناس بحسب الاستدلال الآتي: «من لا يعلَم نفسه لا يعلَم شيئاً. فلمّا كان الله عز وجلّ عالِماً بالأشياء، كان عالِماً بنفسه. وكما أنه كان عالِماً بنفسه جاز أن يُعلمناها»[2]. فليس الوحي إذن هو الأوليّ، وإنما الأفعال الإنسانية التي «تؤسس» هذا الوحي باستدلال فلسفي وليس باستدلال لاهوتي. وبهذا تكون الأشعرية قريبة جداً من المذهب الموحّدي.

وبالمقابل، هناك موضوعان أساسيان تتقاطع فيهما مع المعتزلة وتقترب من الدين التقليدي، فمن ناحية أولى: إذا كان الاستدلال لازماً، وإذا تطلب في الوقت نفسه الدقّة الفنية والاستقامة الأخلاقية «أفضى» إلى العلم، ولكن ليس بصفة ضرورية، لأنه لن تكون هناك عندئذٍ حريّة إلهية مطلقة. «إذا نشأ عِلم إثر استدلال، فإنما ذلك

(1) إمام الحرمين الجويني، **كتاب الإرشاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، 1950)، ص 3.

(2) كتاب **الإبانة**، ذكره: *al-Ibâna*, cité par M. Allard, «En quoi consiste l'oppsition faite à al- Ashaari par ses contemporains hanbalites,» *Revue des études islamiques* (1960), pp. 93-105 et p. 102.

[...] بمقتضى عادة سَنَّها الله، مثلما يولد ولد عادة بعد أن يحدث جِماع، أو مثلما تنمو الحنطة بعد أن يقع حرث وزرع، ففي كل مرة، يمكن أن يجعلهما الله يتخذان وجهة أخرى»[3].

ومن ناحية أخرى، بينما يعتقد المعتزلة أن الإنسان قادر بمجرّد العقل أن يعرف ما هو خير وما هو شرّ، وأن يفهم أن الواجبات الدينية تخضع لحكمة أعمق من الاندفاعات المباشرة، ترى الأشعرية في كلام الله الأساس الوحيد للقيم الأخلاقية. فالعقل لا يُلزِمنا إلا في ميدان المنطق، وليس في مجال الأفعال. وهكذا، لا ينبغي على الإنسان أن يتصرّف ككافر، لأن ذلك محظور، ولكن الله، بما أنه مطلق الحرية، قد خلق الكفر من دون أن يكون لنا حقّ الاعتراض عليه.

ولقد أثارت هذه التسوية على نفسها العقلانيين المتصلبين الذين هم الفلاسفة (انظر فلسفة)، مثلما أثارت التقليديين الخالصين الذين لم يقبلوا بهذا التدخل الثانوي للوحي والتاريخ.

ابن سينا

أبو علي بن سينا، المنقول إلى اللاتينية في صيغة Avicenne، عالم وفيلسوف فارسي(*) (980 ـ1037). وكان ابن رشد على صلة

(3) Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ashari* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), p. 191.

(*) يُلحق المؤلّف صفات معاصرة بأسماء عددٍ من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء الذين ورد ذكرهم في الكتاب، فيقول: «إيراني، وتركي... إلخ»، ثم يشير إلى أنهم كتبوا باللغة العربية، بينما الحقيقة أن هذه الصفات المتداولة في زمننا الراهن لم تكن موجودة في المراحل القديمة التي يتحدّث عنها المؤلف، ولعلّه نسي أو تناسى أنّ جميع هؤلاء عاشوا في كنف الحضارة العربية والإسلامية (المحرّر).

بآثاره في ميدانين: الطبّ حيث أعجب برؤيته الشاملة، واعترض على نقاط مخصوصة، والفلسفة حيث انتقده بالأساس، لأنه اعتبر أن المؤاخذات التي وجَّهها إليه الغزالي (انظر الغزالي)، في معظمها، تبرّرها تناقضاته الذاتية.

ورغم طموح الفارابي إلى التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر الإغريقي، بقيت حصيلته موحّدة أكثر منها إسلامية مخصوصة. فهو لم يتعلم لدى مسيحيين فحسب، بل خلَفه مسيحي آخر، هو يحيى ابن عديّ، على مدرسته ببغداد بعد أن غادرها، وهي خلافة لا يبدو أنها أثارت صعوبات. وفي ما بعد، أضفت جهود ابن سينا على تعليم الفارابي مَسحة إسلامية أكثر وضوحاً. ففضلاً عن التدقيقات والتحسينات على تفاصيل التقنية الفلسفية، التي مكّنت ابن سينا من معارضة المنهج الكلامي (انظر كلام)، بسبب طابعه التقريبي، توّج المنظومةَ الفارابية بصوفية تعقّلية. وينبغي أن نذكر أيضاً أنه، ضمن الكمّ الضخم من الأعمال والمعارف التي اكتسبها ابن سينا، لم يكن مذهب الفارابي غير عنصر إلى جانب تكوين أوّلَ في العلوم الدينية التقليدية من ناحية، وتراث طبي، من ناحية ثانية، جعله لزمن طويل أشهر منظّر في هذه المادة.

وقد كان لهذا انعكاسات على تكوين الجسم المذهبي. فقد كان الفارابي متجهاً أكثر نحو الجانب النسقي: فهو يكتب بصفته صاحب مذهب أو أستاذاً، وقليلاً ما يترك هذين السجلّين لبحوث مختصة أو لجدال ضد كُتّاب آخرين أو علوم مزعومة مثل التنجيم. أما ابن سينا فهو في الوقت نفسه أكثر صرامة، يحل عدداً من الصعوبات التي تركها المعلّم الثاني (بعد أرسطو) معلّقة، وفي الوقت ذاته أكثر تشوّشاً. وقد أنتج كمية ضخمة في الفلسفة وفي الطب، وكذلك بحوثاً مشتّتة، وأجوبة مفككة عن أسئلة طُرحت عليه، سواء في

العلوم النظرية (الرياضيات، والموسيقى، وعلم الفلك، والطبيعة، والكيمياء، وعلوم الطبيعة) أو في العلوم التطبيقية (الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد) وحتى الدينية (تفسير القرآن، ومسائل السلوك، والتصوّف، والقَصص الديني كقصة «معراج» النبي. . . إلخ). وكان كاتباً أيضاً، اكتفى في الأغلب بنظم قصائد مُعينة للذاكرة، غير أنه كان قادراً على التأليف شعراً أو نثراً. وترتبط بعض هذه النصوص بالنسق جيداً، مع إمكان أن يكون ذلك مقابل خطاب مزدوج مرهق: العرض الفلسفي، ثم إعلان الموضوع جملة جملة، وكل جملة مرفقة باللفظ «أي»، وهو نفسه يستعيد جملة من الجزء الأول. وهناك نصوص أخرى معزولة الموقع، إلى درجة أن نسبتها إليه تبدو أحياناً غير موثوقة، من دون أن تكون لدينا وسيله لإثبات العكس.

سنّة

لقد انتهى هذا اللفظ إلى الدلالة على الفرع الغالب في الإسلام. ولكن مدلوله الأصلي كان الاستنادَ إلى مجموع السنّة، بما فيها الأحداث التاريخية للقرون الأولى من الإسلام التي كانت مسرحاً للنزاعات حول خلافة النبي.

ولم يظهر اللفظ **سنّي** إلا مؤخراً نسبياً (بداية القرن التاسع/ الثالث الهجري) ضمن الإطار العام لإرادة «إحياء» ردّاً على ما اعتُبر زيغاً. وهذه الصيغة «إحياء السنة» خادعة، في الواقع، لأنها توهم ـ كما يتمناه الدفاع عن العقيدة ـ بأن السنّة هي الإسلام الأصيل، وقد بقي ثابتاً، ولكن أضيفت إليه ثانية، بل عارضته فروع وُصفت بالبدع. ومن الثابت أن الأمة شهدت نفسها تُبتر تباعاً بالخوارج ثم بالشيعة، ولكنها لم تكن هي نفسها متجانسة. فقد تمثّلت، طيلة الأزمنة الأولى في تجاور أشكال مختلفة جداً، لم تكن تشترك إلا في عدم إرادة

القطيعة مع «الجماعة». وهذا يصحّ بدءاً من نزعة التقوى الأشدّ محافظة إلى الأشكال البارزة من التفتح على الخارج. ولقد كان جهد المعتزلة في الدفاع عن ماذّية الوحي ناجماً، في معظم جوانبه، عن التحدّي الشيعي بديانة أكثر عمقاً من الرسالة المتلقّاة. وقد سبّب هذا ردَ فعل تقليدياً عنيفاً، فاقمَه كون المعتزلة بنَوا، في وقت ما، مذهبهم كعقيدة رسمية للدولة. وكان ذلك مقابل محنة حقيقية أعقبتها محنة مضادّة لمّا انقلب الخليفة على الاعتزال. وقد وصف أصحاب رد الفعل هذا أنفسهم بـ «أهل السّنة والجماعة». فاللفظ سنّي المشتق من سنّة لا يعني إذن ظاهرة أوّلية، وإنما، على العكس، خلاصة سلسلة من عمليات التطهير.

إن كل المسلمين، كائنين من كانوا ينتسبون إلى مأثور أو تقليد معيّن، أي إلى سنّة، ولكن ليست دائماً السنّة نفسها. فالسنّيون هم أولئك المتمسّكون بشكل «تقليدي» من التفكير. وهذا الشكل هو قبل كل شيء معارض للمتعقّلين رغم أن هؤلاء ينتمون إلى النزعة نفسها الغالبة في الإسلام. ولم يكن موجّهاً، إلا بصفة ثانوية، ضد الانقسامات. وإنما، في ما بعد، مع تسوية العالم «السنّي» وتهميش النزعات المعقلِنة، تبوّأ هذا المظهر المحل الأول.

علم

استعمل القرآن كثيراً هذا المفهوم الذي يعني حرفياً «معرفة» في كل صيَغه: الفعل والصفة والاسم. غير أنه يستحسن تعيين التوجهات جيداً، تبعاً لتعلقها بالله أو بالإنسان.

فالله يسمّى، من بين أسمائه الحسنى التسعة والتسعين، باسم «العالِم» أو «الذي يعلم»، أي يعلم كل شيء من المرئي إلى الخفي. وبإيجاز، فقد عُيّن العلم الكلّي على هذا النحو. وإنه لمن المعبّر أن

بعض اللاهوتيين عدّوا الصفتين «عالم» و«عاقل» مترادفتين بما أنهم رأوا في الخاصّيتين المتناظرتين مجرّد جملة من المعارف.

فإذا طُبّق لفظ «علم» على الإنسان، أحال حصراً على محتوى الوحي. ولقد فهمه الإسلام على هذا النحو حتى القرن التاسع عشر، بما أنه بمجرّد لفظ «علم»، يُعلن العلم الديني في جوانبه المختلفة: حفظ القرآن وسنن الرسول أو صحبه (الحديث) والقواعد التي يمكن أن تستنتج منهما (الفقه)، وعناصر التأويل النصّي التي تنجم عنهما (التفسير). وقد عارض المسلمون **بالتفسير بالعلم**، وهو الوحيد المقبول شرعاً لدى الأذهان التقليدية، **التفسيرَ بالرأي** الذي ماثلوه بالتفسير بالهوى، وحتى العناصر التاريخية في حدود تعبيرها عن مشيئة الله في البشرية.

لذا ليس من دون إفراط شديد أن تؤَوّل التمجيدية الإسلامية الحديثة الحديث النبوي: «اطلُبوا العلم ولو في الصين»، بصفته يوافق ما نفهمه اليوم من «الاختصاص العلمي». إن الأمر يتعلق هنا بالمعرفة الدينية، أو التقليدية على الأقل.

إن فكرة «العلم»، كما نتصورها اليوم لم تعبّر عنها العربية الفصحى قط إلا بإضافة لفظين: فالفيزياء هي «علم الطبيعة» والفلكيات هي «علم هيئة النجوم» (علم الهيئة)، والهندسة هي «علم القياس» (علم الهندسة)... إلخ. فهذه الاختصاصات ليست إذن علوماً إلا قياساً، بما أن المرجع يبقى دائماً من جهة الوحي.

الغزالي

أبو حامد الغزالي فقيه ومتكلم فارسي، عربي اللغة (1058 ـ 1111). كان نقده فلسفة (انظر فلسفة) الفارابي (انظر الفارابي)، وفلسفة ابن سينا (انظر ابن سينا)، باسم السّنة الدينية حاسماً بالنسبة إلى تكوين الحصيلة الفلسفية الخاصة بابن رشد.

وسبب هذا النقد عاملان أساسيان أولهما أنه لئن بقي ابن سينا سنّيا (انظر سنّة)، فالفارابي كان قريباً من التشيّع إن لم يكن هو نفسه شيعياً. والحركات الأكثر باطنية مثل الإسماعيلية اقتبست كثيراً من المصدر الأفلاطوني الجديد نفسه بقدر ما اقتبست من الفلسفة. وقد فضّل الغزالي تسجيل هذا التقارب.

أما العامل الثاني فهو أن الغزالي رجل دين لا غير، بل هو بالأحرى فقيه، لم يصِرْ متكلّماً (انظر كلام) إلا بصعوبة. ولم يكن ذلك من دون احتراز منه. وكتاباته تشمل ميادين الشريعة قبل كل شيء، لم تبتعد عنها بصفة حاسمة إلا لبحث التصوف من ناحية، وإعداد حملته على الفلسفة من ناحية ثانية. ففي الفلسفة، بدأ، في كتاب **مقاصد الفلاسفة**، بعرْض لها ذي قيمة عالية، بحسب مكوّناتها الرئيسة الثلاثة: المنطق وما بعد الطبيعة والطبيعة. وفي مرحلة ثانية، لئن قبل المكوّن الأول، رفض المكوّنين الآخرَين في كتابه **تهافت الفلاسفة**. إلا أنه أجرى ذلك من وجهة نظر السنّة فحسب، إذ استُبعدت المستندات التي رجع إليها قدماء المتكلمين أو لم تظهر إلا بصفة تابعة جداً. وقد حدث ذلك كله كما لو سجّل علم الكلام (انظر كلام)، مع الغزالي، مصادرة المنهج العلمي، إما من قِبل تقنيين خالصين ليست لهم مقاصد أيديولوجية، وهذا لا يثير إشكالاً كبيراً، وإمّا بالفلسفة وحدها، وهي تُدمجه في رؤية كونية اعتُبرت غير مقبولة.

وقد أمكن ملاحظة أن الغزالي لم يسْعَ إلى مناقشة فرضيات الفلاسفة لفائدة فرضيات أخرى، بقدر ما سعى إلى الحطّ من هذا الفنّ نفسه: «افترض قبل كل شيء الأثر البسيكولوجي، واستخدم، عند الاقتضاء، مبدأ من الحياة الدينية قديم في الإسلام: نسبية العقل والعجز الواقعي الذي يجد فيه نفسه، عن التوصّل بواسطة قواه

الخاصّة إلى حقيقة الله الخفية وعلاقاته بمخلوقاته[4]». ولقد كانت كل الوسائل صالحة في هذا الأثر البسيكولوجي: كدعوته إلى الحس السليم السائد، وإلحاحه على التناقضات الداخلية، وعرضه العلمي المخصّص لبيان أنه هو نفسه كفؤ مثل الفلاسفة. وقد انتهى هذا كله إلى نسق لا يكاد يساعد على تعميق المسائل المعروضة.

والخلاصة أنه، مع الغزالي، بدا أن الحلقة انغلقت. فقد انبثقت من ممارسات الأمة حاجةُ الاستناد إلى إجراءات ذات طابع تقني (انظر فرائض). وقد طُوّرت هذه الإجراءات لذاتها هي، وفي الوقت نفسه بصفتها دعامة لإجراءات تقنية دنيوية أخرى (مثل المحاسبة وعلم الفلك... إلخ)، وانضافت إلى هذا كله حاجة إلى النظر، تُفهم جيداً في حضارة بلغت بسرعة درجةً ثقافيةً عالية. بيد أن هذا النظر، حسبما استعمله اللاهوتيون، بقي مضطرباً نوعاً ما، ممّا أثار رفض أناس أكثر صرامة، قرّروا الالتزام بأكبر وفاء للتراث الإغريقي. فقبِل علم الكلام عندئذٍ التخليَ عن جزء من إشكاليته الأولية الكثيرة التنوّع، مما وطّد الطابع التأليفي للفلسفة. بيد أن الطلاق أُعلن في نهاية المطاف. فلم يعد الفكر الديني يريد حجّة غير الوحي، ولم يعد يقبل العناصر الثقافية الأخرى إلا في حدود قدرتها على الاندراج ضمن رؤية تلفيقية تسيطِر فيها وجهة النظر العملية. ولم تعد الحكمة تتعلق رسمياً بالإسلام السنّي. إلا أن هذا لم يمنعها من أن تترك بصماتها على مؤلّفين دينيين كثيرين منهم الغزالي نفسه، وذلك حتى في المستصفى، كتابه الرئيس في الفقه. بيد أن هذا لم يُعتَرف به صراحة، بل حوفِظ على اللبس بطريقة بارعة. واتخذت إعلانات

(4) Farid Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris: J. Vrin, 1959), pp. 60-61.

المبادئ وجهة سلفية متصلّبة. وأَدرجت المؤلفات خلسة كثيراً من جوانب النزعات المذمومة.

فرائض

علم المواريث (علم الفرائض) فرع إسلامي بالتخصيص، فائدته الخاصّة، في ما يعنينا هنا، هي قيامه مقام صلة الوصل بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، وهي عادةً متعارضة.

وقد فرض القرآن قاعدتين، **أولاهما** احترام نِسَب معيّنة في الإرث. فقد حدّدت الآيات من 7 إلى 22 وكذلك الآية 176 من سورة النساء، بوضوح تقسيماً بأنصباء زوجية أو فردية طبقاً لصلة القرابة مع المتوفى، ووجود أو عدم وجود ورَثة آخرين، وعدد النساء الموجودات في الرتبة نفسها... إلخ. ووردت **القاعدة الثانية** في الآيتين 7 و33 من السورة نفسها: ﴿قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾(*) و﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾. وهذا يعني أنه لا يوجد عمليّاً ورثة ما فحسب، بل إن البحث عن هؤلاء ينبغي أن يتقدّم إلى أبعد ما يمكن. وفي حالة وفاة وارث ذي قرابة، فإن ذويه هم الذين يصبحون أصحاب الحقّ ـ وكثيراً ما يحدث هذا في المجتمعات القديمة.

وهكذا سبّب مجرّد احترام القاعدتين القرآنيتين انتشار علم للكسور متقن جداً. فلم يكن ينبغي فقط إرجاع النِّسب إلى الوحدة، والحال أن مجموعها لا يطابق هذه الوحدة إلا نادراً، بل كان يجب

(*) نصّ الآية: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.

أيضاً إدخال فرائض متسلسلة ليُؤخذ بالاعتبار ورثة الخلف المتوفّى. وقد أُلّفت البحوث المختصة في العصر الوسيط، وهي تشمل تقريباً كل الحالات الممكنة، وخاصة الحالات المسمّاة «متدرّجة».

فلسفة

هي مدرسة عقدية عربية اللغة تنتسب إلى الإرث الإغريقي. وبصفتها هذه، ليست غير جزء من الفلسفة العربية التي تسمّي نفسها حكمة.

وينبغي تحديد ظهور هذه المدرسة قياساً إلى الاتصال الأوّلي بين الفكر الإغريقي والفكر العربي. فقد استعملت المدرسة اللاهوتية الأولى، مدرسة المعتزلة، (انظر معتزلة) عناصر المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة الإغريقية ولكن بطريقة غير منظّمة. ثم تغيّرت الأمور كثيراً بظهور مثقّفين لم يكتفوا بهذه المقاربة «الانطباعية» للمعرفة الإغريقية، بل قرروا الارتباط بها بدقة، مراهنين على أن «الحقّ بما أنه لا يناقض الحقّ»، يوافق الوحيَ. ويظهر هذا الارتباط العقدي في اقتباس الألفاظ الإغريقية ذاتها التي تعبّر عن الفلسفة وكذلك الألفاظ التي تكرسها، ليس فقط الحكمة التي يُسمّى ممارسها **الحكيم** (ج: حكماء)، بل النطق العربي بلا قيد للفظ الأجنبي (philosophia ـ فلسفة)، (philosophos ـ فيلسوف) (ج: فلاسفة). ثم صارت الفلسفة، في ما بعد، «علم الكائنات الأبدية والكلّية، ووجودها وجوهرها وعِللها، بقدر ما يكون ذلك ممكناً بالنسبة إلى الإنسان[5]». وصار اللفظ **حكمة** من جهته، يعني منذئذٍ، فيضَ هذا الجانب النظري على الممارسة: «فضيلة القدرة العقلية؛ [...] علم

(5) M. Allard, «L'Epitre de Kindi sur les définitions,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 25 (1972), pp. 68-69.

الكائنات الكلّية على حقيقتها، واستخدام الحقائق التي ينبغي استخدامها»[6].

بيد أن تبنّي الانتساب هذا لم يُفْضِ مباشرة إلى موقف نسقيّ، إذ يبدو أن أول ممثّل معترَف به لهذه المدرسة، يعقوب بن إسحق الكندي (ت 873)، يعارض هذه الرؤية العرقية الضيّقة وينادي بقابلية الانفعال. يقول: «ومن أوجب الحق ألا نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية. فإنهم، وإن قصَّروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أسباباً وشركاء في ما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبيلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته... »[7].

نتيجة ذلك، كان لقابلية الانفعال هذه، كنظير، حلقة اصطفائية ما. إذ إن بعض بحوث الكندي تبدو بمثابة تجميع «العدد من الخلاصات أو من إشارات التسبيح أو من حواشي القراءة، يعبّر تقاربها عن إجماع فلسفي ويرسم مذهباً مشتركاً في موضوعَي الأخلاق والأخرويات، وروحُ هذا المركّب أفلاطوني بالمعنى الموسّع للكلمة»[8]. وبالفعل، يؤكّد الكندي ضرورة رؤية تعدّدية: «إذ هو بيّن عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينَلْ الحق ـ بما يستأهل الحق ـ أحد من الناس بجهد

(6) المصدر نفسه، ص 72-73.

(7) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وعلق عليها محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1950 - 1953)، ص 102-103. ترجمة: R. Caspar et P. P. Ruffinengo, dans: *IBLA*, vol. 2, no. 122 (1968), pp. 297 - 299.

(8) J. Jolivet, *Annuaire de l'EPHE, section*, t. LXXX-LXXXI, fasc. III, p. 398, leçons de 1971 - 1972.

طلبه، ولا أحاط به جميعهم [...]. فإذا جُمع يسير ما قال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدْر جليل...»[9]. لذلك، ليس أرسطو مُعلّما أوّل، حتى ولو كان كذلك من قبل، إلا لأنه «مبرّز اليونايين في الفلسفة»، وقد استُند إلى سلطته لأنه هو بالذات أثبت اعترافه بفضل سابقيه.

وعلى الإجمال، لدينا هنا مرحلة إعداد واعٍ. فقد تبيّن للكندي الفارق في زمنه. فارق الدين واللغة بين الإغريقِ وعالمه هو. لذلك كان ينبغي تقديمٌ محيَّن لآثار الأوّلين (الإغريق): وعرض ما قال به القدامى بطريقة شاملة، والبحث عن الشروحات الأكثر مباشرة وسهولة بالنسبة إلى إخوتنا في الدين وإكمال أقوالهم بما يتناسب، قدر الإمكان، مع قواعد اللغة العربية ومستلزمات العصر»[10].

وبعد ذلك سخطَ الفلاسفة من الموقف التابع من معرفة العالم في علم الكلام (انظر كلام)، وشهّروا بطابع الهواية، بل طابع الاعتباط الذي كان عليه نظر اللاهوتيين في بنية المادة كما في موضوعات مخصوصة من الطبيعة والفيزيولوجيا والبسيكولوجيا... إلخ. ورغم ذلك لم يكن لهذا، في بداية الأمر، نتائج تُذكر. فقد استلزمت حركة الكندي عملاً ضخماً في الترجمة والاقتباس والشرح، استغرق زمناً طويلاً. وكان أول منتج لنسق بالمعنى الصحيح أبا بكر الرازي (القرن العاشر) الذي حجبت شهرته الواسعة كطبيب سريري آثارَه الفلسفية. هذا، بالإضافة إلى أنه لم ينتَمِ حقّاً إلى

---

(9) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، «حول الفلسفة الأولى»، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية.

(10) المصدر نفسه، ص 103-104. ترجمة: M. Allard, «Comment al-Kindi a-t-il lu les philosophes grecs?,» *Mélanges de l'université de Saint Joseph*, vol. XLVI, no. 29 (1970), pp. 453-465 et p. 456.

الإسلام ولا حتى إلى أي دين توحيدي، وإنما تحرّك في عالم عقلي يركّب بين عناصر أفلاطونية وفيثاغورسية في ما وراء الطبيعة، وأثر أبيقوري في الإيتيقا. وإنما مع الفارابي (انظر الفارابي) اتخذت الفلسفة شكلها المميّز.

الفارابي

أبو نصر الفارابي، عالم وفيلسوف تركيّ، عربي اللغة (870 ـ 950). وهو العمدة الأساسية بعد الكندي في تشكيل الفن المسمّى فلسفة (انظر الموجز). وقد كان ابن رشد تابعاً له كثيراً على مستوى المنطق. فقد قامت جهوده الشخصية في استعادة أرسطو الحقيقي على ردّ الفعل ضد التأويل ذي النزعة الأفلاطونية الذي أجراه عليه المفكر المشرقي والذي أكمله ابن سينا (انظر ابن سينا).

ولم يستبعد الفارابي التوفيقية التي نجدها لدى سابقيه لأنها قائمة على خلط تاريخي أدّى إلى اعتبار نصوص من أصل أفلاطوني جديد نصوصاً أرسطية، بل عُرف باضطلاعه بالسعي إلى التوفيق بين المرجعيتين الإغريقيتين الكبريَيْن: أفلاطون وأرسطو. إلا أنه تفوّق بإنشائه أول نسق فكري بالمعنى الحقيقي في تاريخ الإسلام. وكان هذا النسَق، وقد طُبِع بعمق بجهود مدرسة الإسكندرية طيلة أواخر العصر القديم، قابلاً بدوره للتوفيق مع التوحيد. ويتجذّر المفهوم الفارابي لله في الجزء «ل» (lambda) من ما **بعد الطبيعة** لأرسطو. وهو متأثر كذلك بأفلاطون، لأن إله الكاتب المسلم مفارق مثلما هي فكرة الخير لدى المفكّر الإغريقي، ومنقطع عن كل اعتبار كوزمولوجي. وقد أدّى هذا كله إلى فكرة أن الواحد هو الكائن الضروري بذاته مما يفيد أن التوحيد هو نتيجة طبيعية للجوهر الإلهي.

وباستعادة رسم الفيض المتحدّر من أفلوطين، اجتهد الفارابي

في التوفيق كذلك بين الفكرة الأرسطية عن أبدية المادة ونظرية الخلق القرآنية: فالمادة أبدية، إلا أنها تصدر عن الله بالفيض الذي يمكن أن نحدّده كقوّة خالقة لفكر الله بنفسه. فمن فكر ذاتي إلى فكر ذاتي، ننتقل من الله، الكائن الضروري الوحيد، إلى مختلف العقول وإلى تراتب الكائنات. وهذا ضرب من النقل لمخطّط الكون لشجرة فرفوريوس، الذي يذهب، على المستوى المنطقي، وبحسب تقسيم كل جنس إلى أنواعه، من الجنس الأعم إلى الفرد.

وفي هذا المخطّط، تُعرَّف الحكمة على أنها رجوع كل عقل إلى السيرورة الفيضية. ويتعلّق الأمر بالاتحاد بالعقول الأولى بواسطة مجهود زهديّ يسمو بالمعطيات المحسوسة إلى المفاهيم الأكثر تجريداً. ويضيف الفارابي إلى هذا أنه، إذا كان على الإنسان أن يبذل بنفسه هذه الجهود في التصعيد، فإن بعض الأشخاص المصطفين يتلقّون مَلكة التفاعل منذ البدء مع العقل الفعّال: وهؤلاء هم الأنبياء. فهم لا يجوبون فحسب الطريق الطويل الذي جهِد الفلاسفة في اجتيازه، بل يملكون وسائل حسيّة (صوراً وأوامر) ليجعلوا ثمار هذا الاتصال في متناول الجماهير. وهذا هو التوفيق بين النبوّة ونظرية الفيلسوف ـ الملك الأفلاطونية.

ولأول مرة في الحضارة الإسلامية وُحّدت المعرفة «الأجنبية» في منظور يروم أن يكون مماثلاً مباشرة للإسلام. وقد استُعيدت كل جوانب فلسفة أرسطو ـ على الأقل تلك التي عرفها المترجمون ـ بحسب الفهرس الذي أقامه ناشره في القرن الأول ق.م، أندرونيكوس الرودسي. ولم يكتَفِ الفارابي بمواجهة عمل الكندي، بإعطائه هذه المرّة، لا فحسب مقدّمات مدرسية لهذا الفرع أو ذاك، بل كذلك شروحاً سكولاستية لكتابات محدّدة، وإنما قدّم، فضلاً عن هذا، نصوصاً كثيرة تؤلّف تعاليمها وتُراتِب إسهامَها. وهذا

بالخصوص مثالُ تحديده لـ «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهي آراء تنطلق من الكائن الأول حتى النظرية الهيولانية وتحليل الأجساد من ناحية، وإلى نظرية قوى النفس من ناحية ثانية، وأخيراً إلى السياسة والأخلاق. ولكي يُفضي نسق الأفكار إلى مدينة منسجمة، ينبغي على الإنسان ألا يكتفي بمعرفة هذا كله «بمثالاتها التي تحاكيها»، التي يمكن أن تؤدّي إلى التناقض والشك، ولكن ينبغي أن يصل إلى هذه الأشياء المشتركة «ببراهينها» كي لا «يكون فيها موضع عناد بقول لا على جهة المغالطة أصلاً، ولا عند من يسوء فهمه لها. فحينئذٍ لا يكون للمعاند حقيقة الأمر في نفسه ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر»[11].

قياس

هو الاستدلال ذو الحدّين، وهو ساميٌّ تخصيصاً، يترجم غالباً (بطريقة متعسفة نوعا ما) بـ «الاستدلال القياسي».

ارتكز علم الأصول في بداية الأمر على ثلاثة مصادر تقليدية: القرآن والسنّة (مجموع الأحاديث) والإجماع. ثم تَبيَّن المسلمون بسرعة أن هذا غير كافٍ، إذ إن «النصوص متناهية والحالات الواقعية لامتناهية» بحسب قول فقهي مأثور. وقد فكّرت بعض المدارس، خاصة مدرسة أبي حنيفة (الحنفية)، في تلافي هذا النقص باللجوء إلى رأي المختصّ («الرأي»: حرفياً النظرة). بيد أن الشافعي الشهير، وهو أيضاً رمز لمدرسة فقهية (الشافعية)، فرض الفكرة التي قُبِلت

(11) محمد بن محمد أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط 4 (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 148. ترجمة: *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala (Le Caire: Impr. de l'institut français d'archéologie orientale, 1949), p. 96.

تدريجياً من الكلّ تقريباً، فكرة أنه ينبغي بالتأكيد تدخل للعقل الإنساني، غير أن هذا العقل ينبغي أن يعمل بحسب إجراء موضّح، لكن اكتفى الفقهاء، في هذا الموضوع، في الأزمنة الأولى بشكل ساميّ من الاستدلال يسمّى القياس. وهو برهنة ذات حدّين تنطلق من حالة معروفة (عن طريق مصدر تقليدي) إلى حالة أخرى خاصة غير معروفة، لتبحث لها بالذات عن حل. ويجري الانتقال من إحداهما إلى الأخرى بحسب «علة». ولكن العلة هي مصدر الصعوبات، لأنها قد تكون التشابه بين الحالتين أو التقاربَ بين موضوعين، أو الوظيفةَ المماثلة. . . إلخ. والحال أن تقدير مثل هذه العلة متنازَع فيه كثيراً. ولذلك أمكن أن تصنَّف المدارس المختلفة بحسب إقرارها القياسَ أو رفضه.

واجتهد الفقهاء منذ القرن الحادي عشر في تعويضه بالقياس ذي النمط الأرسطي. ولكن، فضلاً عن أن ذلك لم يكن ممكناً دائماً، وُلدت صعوبة إضافية من عملية إطلاق اسم القياس نفسه على هذا الاستدلال المنطقي القياسي (raisonnement syllogistique).

كلام

يعني هذا اللفظ حرفياً «الكلام» أو «كلمة». ويسمّى من يتعاطى هذا العلم **متكلّماً** (ج: متكلّمون).

ومن العسير جداً تحديد المسار الصحيح الذي قاد الإسلام إلى تصوّر الشكل النوعي للاهوت الإسلامي. فلنكتفِ بإبداء الملاحظتين الآتيتين:

في أعمال الترجمة من الإغريقية إلى السريانية ثم منها إلى العربية، تلك الأعمال التي جرت أولاً في الأوساط المسيحية، ثم توسّعت أكثر ضمن جماعة أنتلّيجنسيا معيّنة في الإمبراطورية

الإسلامية، استُعمل لفظ كلام لترجمة اللفظ الإغريقي logos (كلام، عقل، برهان)، وبعد ذلك ارتبط كل فرع من المعرفة بـ «كلام» خاصّ: فعلم الطبيعة هو «الكلام في الطبيعة» (peri phuseos logoi) وهو ما ترجمته العربية حرفياً بـ «الكلام الطبيعي». وعلماء الطبيعة (phusikoi, phusiologoi) هم «من يتكلمون في المعطيات الطبيعية» (المتكلمون في الطبيعيات) أو أصحاب الكلام الطبيعيّ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللاهوتيين، «أصحاب الكلام الإلهي أو المتكلّمون في الإلهيات».

بيد أنه، من جانب آخر، يبدو أن هذه الطريقة في الكلام في موضوعات ليست في متناول كل الناس، شُجبت في بدايتها، ووُصف المتعاطون لها بـ «الهاذين». وبالفعل، هناك في تركيب لفظ متكلّم صيغة تصغير(*) (مُتَ..) استُعملت غالباً للتحقير. ومن الممكن جداً أن المعنيين تبنَّوا هذه الكنية وحوّلوها إلى إعلان هجوم.

معتزلة

هي أولى مدارس علم الكلام (انظر كلام) الكبرى التي ازدهرت من القرن الثامن إلى القرن العاشر، ثم صارت مشبوهة. وهي التي أعطت هذا العلم شكله المخصوص، متجاوزة المسائل الدينية الخاصّة لتسمو إلى مذهب كليّ.

وفي الواقع، لم تكتَفِ الحركة المعتزلية بإظهار نفسها كمالكة للكلام الحقيقي، أي الكلام الإلهي. فقد آثرت، بالطبع، مباشرة

(*) الأقرب أن هذه الصيغ مثل متفلسف، متفقه... إلخ. (وليس «متكلّم»)، تدل على التظاهر بالشيء أو تكلّفه، وليس على التصغير كما يذكر المؤلّف.

المسائل الدينية الحقيقية مثل الصفات الإلهية، ومنزلة القرآن وأفعال الإنسان. . . إلخ. غير أنّنا هنا في سياق توحيدي خَلْقي. فقد صارت قضيّة بنية المادة، وهي قضيّة عامة ـ عن طريق مسألة خلْق العالم ـ قضيّة حتمية. وبالفعل، ظهرت منذ بداية القرن التاسع نقاشات حول مفاهيم مثل «الجسم» و«الجوهر» و«العرَض». وأثر الفكر الإغريقي واضح فيها، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة، بواسطة بعض النصوص المترجَمة، أو غير مباشرة غالباً بانتشار هذه المواضيع في ثقافة مدرسية.

ومن بين هذه التأملات وُلد مذهب، لئن لم ينَلْ إجماعاً في بداياته، لم يخْلُ من حظوه كبيرة في ما بعد: هو مذهب الذرية[12]. فقد تحدث القرآن عن الذرّة ليعني بها شيئاً متناهي الصغر، لا يستهين به الله مع ذلك (القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 40[*]، و«سورة يونس،» الآية 61[**]. . .)، وهو لفظ استعادته العربية الحديثة للتعبير به عن atome، لكن يبدو أنه كان يتعلق في أول أمره بتسمية نمل مجهري. بيد أنه ليس هذا اللفظ هو الذي استعمله المعتزلة. ففي ملتقى القرنين التاسع والعاشر، استعمل الأشعري، في **مقالات الإسلاميين** (السابقين عليه)، الترجمتين الحرفيتين من الإغريقية «ما لا يتجزّأ» (atomon) و«ما لا ينقسم»

(12) انظر: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1976), pp. 466 sq.

(*) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

(**) ﴿وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾.

(adiaireton). وفي ما بعد، صار الاسم من الفعل الأول «جزء» هو المصطلح الرسمي.

لذا، من الغريب أن يُقبل هذا المذهب الذي رفضه أغلب المفكرين الإغريق، لدى المعتزلة. والجواب هو أن المذهب الذرّي الإسلامي، وإن استعاد مفردات الإغريق، مختلف جداً عن خلفية هؤلاء العقلية. فالذرة بالنسبة إلى المسلمين مخلوقة، وسواء كان ذلك من عدم أو من مادة أولية، فإنه ينبغي تدخّل «صانع».

يُبيّن هذا المثال الحريةَ التي تصرفت بها الحضارة الإسلامية إزاء الحضارات التي اقتبست منها من دون أن ترتبط بها. وقد قيل، بخصوص النسق التفسيري للكائن الذي قدّمه أبو الهذيل العلاف، وهو أقدم نسق معروف، وربما كان أول ما أُنتج من أنساق، إن هدف علم الكلام، وقد وقع تصوره على هذا النحو، هو فهم القرآن وفهم العالَم في الوقت نفسه[13]. وهذا يعني أننا لسنا إزاء عقلانية بالمعنى المألوف للكلمة، تجعل من العقل حجة رئيسة، وإنما إزاء إثبات أن رؤية العالم التي قدّمها الوحي «معقولة». فيمكن إذن أن تشمل كل ما يُعتبر معقولاً في العالم، على الأقل بحسب قياسها هي! ثم صارت المفاهيم قابلة للتطور في ما بعد. وهكذا ميّز المعتزلة المتأخرون في مفهوم الذّرة الذي كان يعني لدى المتكلمين الأوائل نقطة هندسية من دون أيّ ميزة، كل الصفاتِ المحسوسة: اللون، والطعم، والرائحة.

---

(13) Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created being According to Abu l-Hudhayl al-Allâf, a Philosophical Study of the Earliest Kalâm* (Istanbul: Nederlands historisch-archaeologisch instituut in het nabije oosten, 1966), p. 3.

وشهد القرن العاشر (الرابع الهجري) في الوقت نفسه نشأة مواقف متصلّبة في اتجاه النزعات السالفة، أو على العكس، في ردّ الفعل عليها، ومحاولات توفيق لم يُعترف بها تقريباً، بصفتها تلك، مما أثار معارضات أخرى. وفي صلب الاعتزال، انتقلت الأمور من طور أول موسوم بـ «تنوع شديد بين الرجال والمذاهب» إلى طورٍ ثانٍ حيث «تكوّنت مدارس حقيقية حول تعاليم مذهب متماسكة، صارت «نسقاً»[14] حقيقياً. وقد استعيدت، بالإضافة إلى هذا، فرضياته من قِبل أعضاء بارزين من الشيعة.

(14) D. Gimaret, «Mu'tazilite,» *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd, t. 7 (1992), 786 b-787 a.

وقائع تاريخية

السنة	الأحداث الخارجية	الشخصيات القريبة	ابن رشد
1126		8 أيلول/ سبتمبر: وفاة أبي الوليد ابن رشد، قاضي الجماعة السابق بقرطبة	تشرين الثاني/ نوفمبر: ولادته بقرطبة
1136 ـ 1144		تدريس القاضي عياض بقرطبة. ابن رشد أحد تلاميذه	
1137 - 1145/ 1146		أبو القاسم ابن رشد قاضي قرطبة. طردته ثورة السكّان ضد الوالي المرابطي.	
1139		وفاة أبي جعفر بن عبد العزيز أحد أساتذة ابن رشد.	
1141		وفاة التونسي المازري، وقد يكون أجاز ابن رشد في نقل تعليمه في الفقه.	

1146 ـ 1149	استقلال قرطبة تحت سلطة ابن حمدين.		
1147	الصيف: دخول الموحدين إلى إسبانيا.		
1151	وفد قرطبة إلى السلطان الموحدي.		
1153			إقامته بمراكش. كتابة نصين موحدين
1154		ابن طفيل كاتب لوالي سبتة وطنجة.	
1156 ـ 1163	أبو يعقوب يوسف حاكم إشبيلية	أبو جعفر الترجالي طبيب أبي يعقوب، وأستاذ ابن رشد في الطب والفلسفة.	
1157		وفاة أبي مروان بن مسرة أحد أساتذة ابن رشد	تأليف مختصر المستصفى للغزالي
1158 ـ 1160	هجوم سنوي لأصحاب ابن مردنيش على قرطبة وإشبيلية.		الضروري في المنطق. مختصر المجسطي لبطليموس.
1159			مجموع الآثار العلوية
1160			تقديمه للخليفة المقبل عن طريق ابن طُفيل.
1161		وفاة ابن زُهر بإشبيلية.	الفراغ من تحرير النسخة الأولى من الكلّيات في الطب.
1162	إعادة قرطبة كعاصمة مؤقتاً		ترتيب طلبة قرطبة في سجلات العسكر

1163	14 أيار/ مايو: وفاة الخليفة عبد المؤمن. خلفه أبو يعقوب يوسف الذي لم يتخذ إلا لقب أمير. أعيدت عاصمة الأندلس إلى إشبيلية.		
1166	مرسوم مذهبي من يوسف الأول إلى طلبة الإمبراطورية		تعبير يوسف الأول لابن طفيل عن رغبته في رؤية آثار أرسطو ملخّصة. ابن طفيل ينصح ابن رشد بالاضطلاع بذلك.
1167			تلخيص التوبيقا (المواضع)
1168	يوسف يدعم سلطانه باتخاذ اللقب الخليفي أمير المؤمنين	وفاة والد ابن رشد، وابن سمحون، أستاذه في الآداب العربية وربما في الرياضيات. ابن مضاء الفقيه والنحوي الظاهري، نصير الموحدين الصلب في قرطبة. نزاع مع كبير القضاة المالكية ابن مُغيث.	الانتهاء من تحرير البداية (باستثناء كتاب الحج).
1169	خضوع ابن همشك، حليف ابن مردنيش، والخطر الأساسي على قرطبة وإشبيلية.		تسميته قاضياً بإشبيلية. تشرين الثاني/ نوفمبر: الفراغ من تلخيص كتاب الحيوان.
1170		قصيد ابن طفيل في حث القبائل على الانخراط في الجيش الموحدي.	آذار/ مارس: الفراغ من شرح الطبيعة. جامع الحاس والمحسوس، والسماع الطبيعي.

1171	هجوم على ابن مردنيش. زلزال أرضي بقرطبة. الشتاء: بداية الأشغال الكبرى وتجديد العمران بإشبيلية.		تلخيص كتاب السماء الرجوع الى قرطبة.
1172	آذار/ مارس: وفاة ابن مردنيش وخضوع ابنه.		تلخيص الكون والفساد
1175			تلخيص الخطابة ومابعد الطبيعة. إصابته بمرض خطير.
1176	رجوع السلطان إلى مراكش. تباطؤ الأشغال بإشبيلية.		
1177			أيار/ مايو: نهاية الشرح المتوسط لإيتيقا إلى نيقوماك.
1178			إقامته بمراكش. فيها أنهى حركة الجرم السماوي.
1179			قضاؤه بإشبيلية .فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة.
1180			تهافت التهافت .توليه قضاء الجماعة بقرطبة، معوضاً مالكياً مشهوراً.
1181	ألقيت خطبة الجمعة في مسجد إشبيلية الجديد.		تلخيص الجمهورية لأفلاطون

1182		استقالة ابن طفيل من مهمته كطبيب السلطان.	ابن رشد يعوّضه
1183		كانون الثاني/ يناير: وفاة ابن بشكوال.	
1184	حملة شنترين: فشلت. آخر تموز/ يوليو: وفاة السلطان يوسف. تعيين ابنه أبي يوسف يعقوب خليفة له. تشييد الجيرالدا.		
1185		وفاة ابن طفيل بمراكش.	
1186			الشرح الكبير لكتاب الطبيعة.
1188			6 تموز/ يوليو: الفراغ من كتاب الحج المضاف إلى كتاب البداية.
1190	حملة أولى على شلب: فشلت.		
1191	حملة ثانية مظفرة على شلب.		
1192 ـ 1194			تلخيصات كتب جالينوس.
1194			شكوى لدى السلطان ضد ابن رشد: بلا طائل.
1195	18 تموز/ يوليو: انتصار الأرك		29 آذار/ مارس: رسالة حول التحليلات الأولى. أوائل تموز/يوليو: رقّي ابن رشد إلى مرتبة شرف.

1196	الربيع ـ الصيف: حملة شنترين وقشتالة.		مقالة حول مقطع من الطبيعة.
1197	الصيف: مرسوم يحظر تدريس الفلسفة و«علوم الأوائل». الربيع ـ الصيف: حملة جديدة على قشتالة.	الربيع: نكبة المهري والذهبي.	الربيع: الحكم بنفيه إلى أليسانة.
1198	آذار/ مارس: رجوع السلطان إلى المغرب. إعداده لخلافته عند مرضه، وقيامه بأعمال بر كثيرة. تفاقم وضع اليهود.	العفو عن المهري والذهبي واستعادتهما مهام عليا.	العفو عن ابن رشد ونقله إلى مراكش، لكن من دون إعادته إلى وظائفه. 10 ـ 11 أيلول/ سبتمبر وفاته بمراكش.
1199	كانون الثاني/ يناير: وفاة السلطان.		آذار/ مارس: عودة رفاته إلى قرطبة.

الثبت التعريفي

أصل (في الفقه): الأصل لغةً هو المصدر، وأصول الفقه هي القواعد والقوانين التي ينبني عليها الفقه، أي قواعد استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها الشرعية. وعلم أصول الفقه، هو «النظر في الأدلّة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف» حسب تعريف ابن خلدون، أو «معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»، حسب تعريف البيضاوي. فهو، بالنسبة إلى الفقه، بمنزلة علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة بما أنه يمثّل المقدّمات المنطقية التي ينبني عليها الفهم الدقيق للأحكام الفقهية والتي تحمي ذهن الفقيه من الوقوع في الخطأ. والأصول ـ الأدلة في الفقه أربعة: القرآن والسُّنّة والإجماع والاجتهاد، تُضاف إليها أصول أخرى تختلف باختلاف المذاهب كالاستحسان والاستصلاح وسدّ الذرائع... ويعتبر الشافعي (ت 204 هـ) أوّل من كتب في علم الأصول.

باطنية: باطن الأمر هو ما خفِي منه. والباطنية في التاريخ الإسلامي مذهب ديني سياسي فكري يقول بأن للنص ظاهراً يتوجّه إلى عامّة الناس، وباطناً يتوجّه إلى فئة خاصّة مهيّأة سلفاً لتلقّيه واستيعابه ومؤتمنة على صونه وحفظ سرّه إن لزم الأمر. وأساس تعاليم الباطنية يقوم على أن في العالم العلويّ روحاً كلّية وعقلاً كونياً

يتّحدان ويتمثلان في العالم الدنيوي بالنبي، وهو الرسول الناطق بالكمال، وبالإمام، وهو المتمّم للرسالة في سياق الزمن. وعلى هذا الأساس أوّلوا القرآن وحديث الرسول وأفعاله تأويلاً مُغرقاً في المجاز والرمزية بهدف إثبات أحقّية علي بن أبي طالب في الخلافة، والإيمان بالإمام في عصمته وغيبته. والسنّة يخالفونهم خلافاً شديداً بل يرفضون مذهبهم أصلاً وأشهر الفِرق الباطنية هم الإسماعيلية.

برهان: ويسمّى أيضاً الدليل أو الحُجّة، وهو ما يلزم التصديق به التصديق بالشيء، فهو إذن تمشٍّ عقليّ يُستدلّ به على صدق حكم أو قضية. ويشترط في الحُجج ان تكون صادقة وألا تتضمّن معلومات تفترض القضية المراد البرهنة عليها، وإلاّ صارت مصادرة. لذا يُسمّى البرهان «عمدة، أي ما يعتمد عليه من أنواع القياسات لتركّبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافياً في اكتساب العلوم التصديقية».

تشبيه: مذهب في علم الكلام يُسمَّى القائلون به مُشبّهة، ويقوم أساساً على تصور الذات الإلهية في كيانها وصفاتها وأفعالها (كأعضاء الجسم، والطول والعرض والمحل والغضب والرضى والكلام والنظر...) على مثال المخلوقات، خاصة منها الإنسان. ويقابله مذهب التنزيه الذي حمل المعتزلة لواءه وغالَوا فيه إلى حدّ التجريد الفلسفي، وقال به الأشاعرة باعتدال. ويسمّى المشبّهة حشويّة، ومن أشهر فِرقهم الكرّامية والحلولية. والمعروف أن لمذهب التشبيه أصولاً فكرية ترجع إلى ما قبل الإسلام كالغنوصية بالخصوص.

جوهر: الجوهر هو الثابت في الأشياء المتغيّرة، وهو الكينونة التي تبقى هي هي رغم تغيّر ما يطرأ عليها، وهو الحامل الثابت للمتعيّنات المتغيّرة. وبتعبير آخر هو الموجود القائم بذاته سواء كان قديماً أو حادثاً: «أعني بالجوهر ما هو في ذاته ومتصوَّر بذاته، أي ما لا يتوقّف إنشاء تصوّره على تصوّر شيء آخر» (سبينوزا). ويقابله

العرَض وهو «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى «موضع» يقوم به، كاللون المحتاج إلى جسم يحلّه ويقوم به». وينقسم العرض إلى المقولات التسع : الكمّ، الكيف، الأين، الوضع، الملك، الإضافة، متى، الفعل، الانفعال .

ذرّيّة: (من لفظ الذرّ وهو يفيد صغار النمل كما يفيد الهباء المنتشر في الهواء): مذهب القائلين بأن المادّة تتكون من ذرات أي جزيئات لا تتجزّأ، أو ما يسمّى الجوهر الفرد. ومن أشهر ممثّليه الفيلسوف والرياضي اليوناني فيثاغورس (القرن السادس ق.م.)، صاحب مذهب الذّرية الرياضية التي تعتبر الكائنات مؤلفة من نقاط رياضية ليس لها امتداد. وقد استغل علماء الكلام المسلمون ابتداءً من المعتزلة، المذهب الذّرّيّ في بحوثهم حول الذّات الإلهية: «إن الجسم يجوز أن يفرّقه الله ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزّأ» (العلاّف).

رُشدية: الرشدية أو المذهب الرُشدي تسمية غربية لأثر فلسفة ابن رشد الحاسم في فكر أوروبا الفلسفي في بدايات نهضتها. والرشدية، حسب تعريف الموسوعة الفلسفية العربية، «تُنسب إلى أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد. والسمة الرئيسية التي اتّصف بها مذهب ابن رشد هي سمة العقلانية والارتكان إلى العقل الإنساني في شقّه الناطق وبنهجه المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة. وينعقد مع هذه السمة توجّهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعضوية، فهو طبيب ومجرّب مما يملي على شخصيته توجّهاً معيّناً يسعى إلى السبب الواقع والعلّة القائمة، كل ذلك عمل على وسم آرائه بنهج معيّن، وطبع معتقداته بطابع من العقل والربط والتعليل والتجريب، إضافة إلى تأثره بالأرسطية من غير شوائب المزج الذي أصابها على يد الشرّاح الإسكندرانيين ومن ثمّ المشّائية العربية».

عقل ـ عقلانية: يطلق العقل على معانٍ كثيرة منها: ـ أن العقل «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها». (الكندي) ويطلق العقل أيضاً على قوة النفس التي بها يحصل تصوّر المعاني وتأليف القضايا والأقيسة. والعقل قوّة تجريد، تنتزع الصورة من المادة وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول... إلخ. وهو كذلك مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدإ عدم التناقض ومبدأ السببية... إلخ. وهي مبادئ لا تستقيم بدونها المعرفة، بل لا تحصل بدونها معرفة قط. والعقلانية هي الإقرار بأن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية. وتعبّر النزعة العقلانية عن الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة والواقع، باعتبار أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء، وأن كل موجود معقول وكلّ معقول موجود.

فيض: الفيض أو الصدور مذهب يقول بأن الموجودات فاضت عن الكائن الأول، أي الله، كما يفيض النور عن الشمس. وليس فيضانها عن الله دفعة واحدة، وإنما بصفة متدرّجة متراتبة، ذلك أن الواحد لا يفيض عنه إلا واحد، ثم يفيض عن هذا واحد آخر وهكذا، إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام. وهذه النظريّة بمثابة التجاوز لنظرية الخلق التي لم تتمكن من تفسير كيفية خلق موجودات مادّية، ناقصة، متحركة من قِبل إله لامادّيّ كامل ثابت، دون أن يدنس ذلك وجوده وكماله. ويُعزى مذهب الذرية إلى أفلوطين (القرن الثالث م.) وقد أخذ به الفارابي وابن سينا، وإن اختلفا كثيراً عن أفلوطين: «وجود باقي الكائنات يتبع حتماً وجود الأول، وهي فيض منه، وهذا الفيض قديم، وهو لا ينقص شيئاً من الأول ولا يزيد إليه كمالاً». (الفارابي).

مشّائية: تفيد اللفظة لغةً الرواقَ أو المشي فيه، في إشارة إلى مكان محاضرات أرسطو وطريقته في التدريس. وتفيد اصطلاحاً

المذهب الفلسفي الذي وضع أرسطو أسسه وطوّره تلاميذه ابتداءً من ثيوفراطيس (ت 287 ق.م.). وتقوم الفلسفة المشائية على أربعة جوانب متداخلة: 1) مابعد الطبيعة أو الإلهيات، المستندة إلى «مابعد الطبيعة» وهو واحد من أشهر كتب أرسطو 2) الطبيعيات، وقد عالج أرسطو أهم مبادئها في كتابيه **الكون والفساد والسماع الطبيعي** 3) الفلسفة العملية أي الأخلاق والسياسة المستندة إلى كتابي أرسطو **الأخلاق إلى نيقاميخوس** وكتاب **السياسة** 4) الأدب والنقد استناداً إلى كتابيه **الخطابة والشعر** 5) وربما كان الجانب الأهم في هذه المنظومة الفلسفية هو الجانب المنطقي، قد كان له الأثر العميق في تطوّر الفكر الفلسفي البشري بأسره، إذ عالج، من بين مواضيع كثيرة، موضوعَ المعرفة العلمية، وميّزها عن الجدل والخطابة. وقد استند هذا الجانب إلى كتاب **المقولات (المقولات العشر)** وكذلك إلى كتاب **العبارة**.

ثبت المصطلحات

استبداد	tyrannie
استقرائياً	a posteriori
أصل (في الفقه)	fondement
اعتباط	arbitraire
انسجام	cohérence
أهل الذّمّة	tributaires
باطنيّة	ésotérisme
برهان	preuve/ raisonnement
تجسيم/ تشبيه (إضفاء صفات البشر على الله)	anthropomorphisme
تحريف	falsification
تحليلي	analytique
تصوّر	conception

intellectualiste	تعقّلي
enseignement	تعليم
petit commentaire	التفسير الصغير
grand commentaire	التفسير الكبير
syncrétisme	تلفيقية
astrologie	تنجيم
illumination	تنوير
dialectique	جدل
guerre sainte	جهاد
essence	جوهر
substance simple	جوهر فرد
génération	جيل
adventicité	حدوث (العالَم)
mouvement spiral	حركة لولبية
synthèse	حصيلة (في الفلسفة)
sagesse	حكمة
fièvres	حمّيات
créationniste	خَلْقي

atomisme	ذرّية (مذهب في علم الكلام يقول بالجزء الذي لا يتجزّأ)
averroisme	رشدية (فلسفة ابن رشد كما عُرفت في الغرب المسيحي)
averroistes	رشديون (أتباع فلسفة ابن رشد في الغرب المسيحي)
cosmovision	رؤية كونية
ascétisme	زهد
parva naturalia	سماع طبيعي
processus	سيرورة
commentaire	شرح
attribut divins	صفات إلهية
mysticisme	صوفية
nécessaire	ضروري
accident	عرَض
intellect agent	عقل فعّال
intellect séparé	عقل مفارق
intellect acquis	عقل مكتسَب
raison constituante	عقل مكوّن
raison organisatrice	عقل منظُم
rationaliste	عقلاني

rationalité	عقلانية
cause première	علّة أولى
cause finale	علة غائية
cause motrice	علة محركة
providence	عناية إلهية
successions	فرائض (علم المواريث)
cas dérivé	فرع (في الفقه)
corruption	فساد
juriste	فقيه
émanation	فيض
raisonnement analogique	قياس (في الفقه)
syllogisme	قياس
théologie	لاهوت
hédoniste	لذّي (صفة لحكم سياسي هدفه إشباع الرغبات والبذخ)
traditionnaliste	محدّث (راوي الحديث النبوي)
cité vertueuse	مدينة فاضلة
péripatétisme	مشّائية (فلسفة أرسطو وتلاميذه)
postulat	مصادرة

معراج ascension

معقول raisonnable

مماحكة (قسم من اللاهوت الأخلاقي يهتم بقضايا الضمير) casuistique

منطق logique

نقد داخلي (للعقيدة) critique interne

هرطقة hérésie

هرطوقي hérétique

هيولاني hylémorphique
(صفة الكائن حسب نظرية أرسطو القائلة بأن الكائنات الجسدية مكوّنة من مبدأين متكاملين: المادة والشكل)

وحي révélation

المراجع

I. *Sources historiques*

al-Ansârî (Abû ᶜAbd Allâh Muhammad al-Marrâkushî), *Al-Dhayl wa-l-takmila li-kitabay al-mawsûl wa-l-sila*, éd. I. ᶜAbbâs, t. VI, Beyrouth, 1973, p. 21-31.

al-Dabbî, *Bughyat al-multamis...*, éd. F. Codera, Madrid, 1883, p. 44.

Ibn al-Abbâr, *Takmila li-kitâb al-sila*, éd. F. Codera, Madrid, 1886, nº 269.

Ibn Abî Usaybiᶜa, *ʿUyûn al-anbâʾ fî tabaqât al-atibbâʾ*, éd. et trad. H. Jahier et A. Noureddine, *Sources d'informations sur les classes des médecins. XIIIᵉ chapitre, Médecins de l'Occident musulman*, Alger, 1958 p. 130-139.

al-Marrâkushî (ᶜAbd al-Wâhid), *Al-Muʿjib fî talkhîs akhbâr al-Maghrib*, éd. R. Dozy, *The History of the Almohades*, Leyde, 1881 ; rééd. Amsterdam, 1968, p. 170, 174-175 et 222-255.

II. *Éditions des œuvres d'Averroès utilisées*

Averroès, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen*, éd. et trad. J. Hercz, Berlin, 1869.

Ibn Rushd, *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid*, éd. Dâr al-Fikr, Damas, s.d., 2 t. en 1 vol.

Commentaria Averrois in Galenum, trad. M. C. Vazquez de Benito, Madrid, 1984.

Averroès, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, éd. E. Crawford, Cambridge, 1953.

Averroès, *Discours décisif*, Paris, 1996.

F. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.

A. Hyman, *Averroes' De substantia orbis*, Cambridge-Mass.-Jérusalem, 1986.

J. Puig, *Averroes, Epitome de Física*, Madrid, 1987.

J. Puig, *Averroes, Epitome del Libro de la generación y la corrupción*, Madrid, 1992.

Ibn Rushd, *Grand commentaire et Paraphrase des* Seconds Analytiques *d'Aristote*, éd. ʿA. Badawî, Koweit, 1984.

Ibn Rushd, *Kashf ʿan manâhij al-adilla* (*Falsafat Ibn Rushd*, Beyrouth, 2ᵉ éd., 1979).

Ibn Rushd, *Kitâb al-Kulliyât fi-l-tibb*, éd. C. Alvarez de Morales et J. M. Forneas Besteiro, 2 vol., Madrid, 1987. Texte latin et trad. du prologue et des livres I et II dans E. Torre, *Averroes y la ciencia médica*, Madrid, 1974.

Ibn Rushd, *Mukhtasar al-Mustasfâ*, éd. J.-D. al-ʿAlawî, Beyrouth, 1994.

Ibn Rushd, *Rasâ'il falsafiya. Maqâlât fi-l-mantiq wa-l-ʿilm al-tabîʿî li Abî-l-Walîd b. Rushd*, éd. J.-D. al-ʿAlawî, Casablanca, 1983.

Ch. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's « Topics », « Rhetoric » and « Poetics »*, Albany, 1977.

Averroès, *Tafsîr mâ baʿd at-tabîʿa ou « Grand commentaire de la* Métaphysique *d'Aristote »*, éd. M. Bouyges, 3 vol., Beyrouth, 1938-1952. Trad. partielle par A. Martin, *Averroès, Grand commentaire de la* Métaphysique *d'Aristote... Livre lambda*, Liège, 1984.

Averroès, *Tahafot at-Tahafot. L'incohérence de l'incohérence*, éd. M. Bouyges, 2ᵉ éd., Beyrouth, 1987.

III. *Auteurs arabes anciens*

(Avenzoar) C. Peña et F. Girón, « Aspectos inéditos de la obra médica de Avenzoar, el prólogo del " Kitâb al-taysir ". Edicion traducción y comentarios », *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXVI, 1977, p. 103-116.

Avicenne, *Poème de la médecine*, éd. et trad. H. Jahier et A. Noureddine, Paris, 1956.

(al-ʿAzafi) F. de la Granja, « Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio), I », *Al-Andalus*, XXXIV, 1, 1969, p. 1-53.

al-Bâjî, *Wasîya al-qâdî Abî-l-Walîd al-Bâjî li-waladayhi*, éd. G. Hilâl, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1, 1955, p. 18-46 ar.
(divers) E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.
(divers) H. Monès, « Nusûs siyâsîya ʿan fitnat al-istiqbâl min al-Murâbitûn ilâ-l-Muwâhidîn, 520/1126-540/1145 », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, III, 1, 1955, p. 97-140 ar.
al-Ghazâlî, *Ihyâ' ʿulûn al-Dîn*, éd. Dâr al-Maʿrifa, 5 vol., Beyrouth, s.d.
al-Ghazâlî, *Kitâb al-Mustasfâ min ʿilm al-Usûl*, 2 vol., Le Caire 1914.
(Ibn ʿAbdûn) E. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn ʿAbdûn*, Paris, 1947.
Ibn al-ʿArabî, *Al-ʿAwâsim wa-l-qawâsim*, éd. ʿA. Tâlbî, *Arâ Abî Bakr b. al-ʿArabî al-kalâmîya*, Alger, 1981, 2e éd., t. II.
Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât al-makkîya*, éd. ʿU. Yahyâ, t. II, Le Caire, 1972.
(Ibn Bâjja) M. Asín Palacios, « Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre », *Al-Andalus*, VII, 1942, 1, p. 1-47.
(Ibn Bâjja) M. Asín Palacios, « La " carta de adiós " de Avempace », *Al-Andalus*, VIII, 1943, 1, p. 1-87.
(Ibn Bâjja) M. Asín Palacios, *El regimen del solitario por Avempace*, Madrid-Grenade, 1946.
Ibn Jobair [Jubayr], *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, 4 vol., Paris, 1949-1965.
Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, éd. ʿA. ʿA.W. Wâfî, 4 vol., Beyrouth, 1962.
(Ibn Khalsûn) L. Rubio, « Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrinas de Algazel », *La Ciudad de Díos*, CLXIX, 1, janvier-mars 1956, p. 90-111.
(Ibn Quzmân) *Todo Ben Quzman, editado, interpretado y medido por E. Garcia Gómez*, 3 vol., Madrid, 1972.
Ibn Sabʿîn, *Budd al-ʿârif*, éd. J. Kattûra, Beyrouth, 1978.
Ibn Sâhib al-Salât, *Al-Mann bi-l-imâma*, trad. A. Huici Miranda, Valence, 1969.
Ibn Saʿîd al-Maghribî, *Al-Mughrib fî hulâ al-Maghrib*, t. I, Le Caire, 1954-1955.
(Ibn Taymîya) H. Laoust, « Une fetwa d'Ibn Taymîya sur Ibn Tûmart », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, LIX, 1960, p. 157-184.
(Ibn Tufayl) L. Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Beyrouth, 1936.

(Ibn Tufayl) E. Garcia Gómez, « Una qasida politica inédita de Ibn Tufayl », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, I, 1953, p. 21-28 esp./29-32 ar.
(Ibn Tûmart) J. D. Luciani, *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Alger, 1903. ʿA. Tâlbî, *Muhammad b. Tûmart. Aʿazzu mâ yutlab*, Alger, 1985. H. Massé, « La profession de foi (*ʿaqîda*) et les guides spirituels (*morchida*) du mahdi Ibn Toumert », dans *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, p. 105-121.
(Ibn Tumlûs) M. Asín Palacios, *Introducción al arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira*, Madrid, 1916.
(al-Mâzarî) M. Talbi, « Opérations bancaires en Ifrîqiya à l'époque d'al-Mâzarî, 453-536/1061-1141. Crédit et paiement par chèque », *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 420-435.
al-Nubâhî, *Târîkh qudat al-Andalus*, éd. E. Lévi-Provençal, Le Caire, 1948.
Sâʿid al-Andalusî, *Kitâb Tabakât al-Umam (Livre des catégories des nations)*, trad. R. Blachère, Paris, 1935.

IV. *Études biographiques et bibliographiques*

J. D. al-ʿAlawî, *Al-Matn al-rushdî*, Casablanca, 1986.
M. Alonso, « La cronología en las obras de Averroes », *Teología de Averroes*, Madrid-Grenade, 1947, p. 51-98.
M. Cruz Hernandez, *Abû-l-Walîd Ibn Rushd (Averroes), Vida, obra, influencia*, Cordoue, 1986.
H. A. Davidson, « The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 7, 1, mars 1997, p. 139-152.
S. Gomez Nogales, « Obras de Averroes », dans *Multiple Averroès*, Paris, 1978, p. 353-387.
A. L. Ivry, « Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 5, 1, 1995, p. 75-92.
A. L. Ivry, « Averroes' *Short Commentary* on Aristotle's *De Anima* », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, VIII, 1997, p. 511-549.
A. L. Ivry, « Réponse » (à H. A. Davidson), *Arabic Sciences and Philosophy*, 7, 1, mars 1997, p. 153-155.
J. Lay, « *L'Abrégé de l'Almageste*, un inédit d'Averroès en version hébraïque », *Arabic Sciences and Philosophy*, 6, 1, 1996, p. 23-61.

N. Morata, « Los opusculos de Averroes en la biblioteca Escurialense », *La Ciudad de Dios*, 1923, p. 137-147.
N. Morata, « La presentación de Averroes en la corte almohade », *La Ciudad de Dios*, CLIII, 1, 1941, p. 101-122.
S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; rééd. 1927.
J. Puig Montada, « El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social », *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXVIII, 1, 1989-1990, p. 307-324.
J. Puig Montada, « Materials on Averroes' Circle », *Journal of Near Eastern Studies*, LI, 4, 1992, p. 241-260.
E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, 3e éd. augmentée, Paris, 1867.

V. *Études complémentaires*

L. F. Aguirre de Cárcer, « Sobre el ejercicio de la medicina en Al-Andalus, una fetua de Ibn Sahl », *Anaquel de Estudios Arabes*, 2, 1991, p. 147-162.
M. Allard, « Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création », *Bulletin d'études orientales*, XIV, 1952-1954, p. 7-59.
A. Badawi, « Averroès face au texte qu'il commente », dans *Multiple Averroès*, Paris, 1978, p. 59-91.
L. Baeck, « La pensée économique de l'Islam classique », *Diogène*, 154, avril-juin 1991, p. 95-107.
N. Barbour, « La guerra psicológica de los Almohades contra los Almoravides », *Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas*, 1966, p. 117-130.
H. Benali, *Les Formes d'argumentation d'Ibn Rushd dans la* Bidâya, Mémoire de DEA, inédit, université de Bordeaux III, 1995.
R. Brunschvig, « Sur la doctrine du mahdî Ibn Tûmart », *Arabica*, 1955, p. 137-149.
R. Brunschvig, « Averroès juriste », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, t. I, p. 35-68.
Ch. Butterworth, « À propos du traité *Al-Darûrî fi al-Mantiq* d'Averroès et les termes *tasdiq* et *tasawwur* qui y sont développés », *Colloque international d'histoire des sciences et de la philosophie arabes*, Paris, 22-25 novembre 1989.
D. Cabanelas, « Notas para la historia de Algazel en España », *Al-Andalus*, XVII, 1, 1952, p. 223-232.

G. Colin, *Avenzoar, sa vie et ses écrits*, Paris, 1911.
L. I. Conrad, « An andalusian Physician at the Court of the Muwahhids, some Notes on the public Career of Ibn Tufayl », *Al-Qantara*, XVI, 1, 1995, p. 3-13.
L. I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on* Hayy ibn Yaqzân, Leyde-New York-Cologne, 1996.
El legado cientifico andalusí, Musée archéologique national de Madrid, avril-juin 1992.
A. Elamrani-Jamal, « Compte rendu de *Mukhtasar al-Mustasfâ* d'Ibn Rush », *Bulletin critique des Annales islamologiques*, 12, 1996, p. 118-120.
M. Fierro, « Mahdisme et eschatologie en al-Andalus », dans A. Kaddouri (sous la dir. de), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, 1994, p. 47-69.
L. Gauthier, *Ibn Thofaïl. Sa vie, ses œuvres*, Paris, 1909.
D. Gutas, « Ibn Tufayl on Avicenna's Eastern Philosophy », *Oriens*, XXXIV, 1994, p. 222-241.
V. Lagardère, « Abû Bakr b. al-ʿArabî, grand cadi de Séville », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XL, 2, 1985, p. 91-102.
V. Lagardère, « La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus », *Al-Qantara*, VI, 1-2, 1986, p. 135-228.
V. Lagardère, « Une théologie dogmatique de frontière en al-Andalus aux XIᵉ et XIIᵉ siècles, l'ashʿarisme », *Anaquel de Estudios Arabes*, V, 1994, p. 71-98.
V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du* Miʿyâr *d'al-Wansharîsî*, Madrid, 1995.
H. Laoust, *La Politique de Ghazâlî*, Paris, 1970.
O. Leaman, « Ghazâlî and the Ashʿarites », *Asian Philosophy*, VI, 1, 1996, p. 17-27.
R. Le Tourneau, « Sur la disparition de la doctrine almohade », *Studia Islamica*, XXXII, 1970, p. 193-201.
P. Lettinck, *Aristotle's « Physics » and its Reception in the Arabic World*, Leyde, 1994.
F. Lucchetta, « Avicenna, *al-Risâla al-addhawiyya* e Averroè, *Fasl al-maqâl* di fronte alle scritture », dans *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Rome, 1996, p. 149-153.
M. Maroth, « Die Wurzel der *Veritas duplex*-Lehre », *Actes del simposi internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vich, 1996, p. 144-151.
A. Martinez Lorca, « Ibn Rushd historiador de la filosofia », *La Ciudad de Dios*, CCVI, 3, 1993, p. 847-857.

F. Niewöhner, « Zur Ursprung der Lehre der doppelten Wahrheit, eine Koran-Interpretation des Averroes », dans F. Niewöhner et L. Sturlese (sous la dir. de), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zurich, 1994, p. 23-41.

J. Puig Montada, « Aristotelismo en al-Andalus. En torno a la ciencia de la naturaleza y sus principios », *La Ciudad de Dios*, CCVIII, 2-3, 1995, p. 39-50.

J. Ribera, « La enseñanza entre los musulmanes españoles », *Disertaciones y opusculos*, Madrid, 1928, t. I, p. 229-359.

D. Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du V[e]/XI[e] au VII[e]/XIII[e] siècle. Étude sociologique*, Genève, 1978.

D. Urvoy, « Le manuscrit ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ghazâlî dans al-Andalus », *Arabica*, XL, 1993, p. 114-119.

D. Urvoy, « Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Ghazâlî », dans *Mélanges offerts à Mohammed Talbi à l'occasion de son 70[e] anniversaire*, Tunis, 1993, p. 203-212.

D. Urvoy, « Effets pervers du hajj d'après le cas d'al-Andalus », dans I. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval Islam*, Richmond, 1993, p. 44-53.

D. et M.-Th. Urvoy, « Ibn Rushd et la dhimma », dans *Recueil d'articles offerts à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Rome, 1996, p. 245-253.

A. A. Yate, *Ibn Rushd as Jurist*, thèse inédite, Cambridge, 1991.

VI. *Cadre historique*

P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI[e] et XII[e] siècles*, Lyon, 1990.

P. Guichard, « Les Almoravides », « Les Almohades », dans J. Garcin *et alii, États, société et cultures du monde musulman médiéval. X[e]-XV[e] siècle*, t. I, Paris, 1995, p. 151-170 et 205-232.

A. Huici Miranda, *Historia politica del Imperio almohade*, 2 vol., Tétouan, 1956.

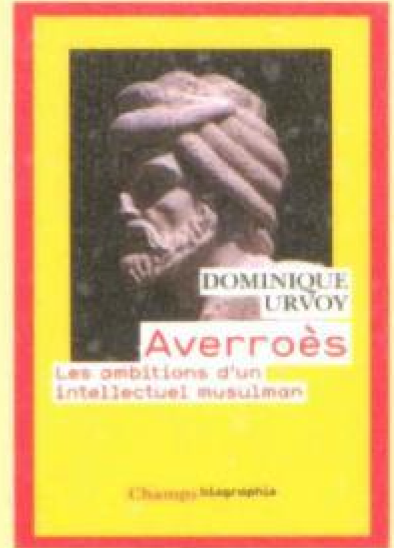
M. Makki, « The political history of al-Andalus », dans S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde-New York-Cologne, 1992, p. 3-87.

A. Sidarus, *Novas perspectivas sobre o Gharb al-Ândalus no tempo de D. Afonso Henriques, Actas do II Congresso de Guimarães*, pre-print, Evora, février 1997.

الفهرس

ابن رشد

طموحات مثقف مسلم



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في هذا الكتاب إجابة عن سؤالين أساسيين: كيف تمكّن ابنُ رشد بمنهجه في تناول فلسفة أرسطو من تجاوز كلّ الذين سبقوه من الفلاسفة والشُرّاح، بل كيف تمكّن من الاستدراك على المعلّم الأول نفسه؟ ثمّ كيف وصلت الفلسفة الإسلامية إلى ذروتها على يد فقيه؟

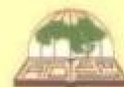
لقد سعى المؤلف إلى سبْر أغوار شخصية ابن رشد الفذّة فنقّب في ما خلّفه المؤرخون وكتّاب السِيَر كي يقدّم ابنَ رشد الإنسانَ في جوانب متنوّعة من حياته: فهو الابن البارّ والأب المسؤول المتعلق بشدةٍ بموطنه: الأندلس وقرطبة بالخصوص، وهو التلميذ المُكْبِر لشيوخه، والشيخ الحريص على إفادة تلاميذه بكل ما أوتي من معرفة، وهو العالِم بأوسع ما تعني هذه اللفظة: الطبيب والفقيه والنحويّ والفيلسوف الذوّاقة لروائع الأدب العربي.

وفوق هذا، درس المؤلف مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية في عهد الموحّدين، مركزاً على مواقف ابن رشد الفكرية ومشاركته العملية فيها، واكتوائه بنار تدخّل السياسة في الفكر الحرّ، فانتهى إلى هذا الكتاب الذي يلقي أضواء جديدة على كثير من جوانب حياة ابن رشد الغامضة، ومن جوانب حضارة الأندلس التي لايزال يلفها الغموض إلى الآن.

- **دومينيك أورفوا:** أستاذ الفكر والحضارة الإسلاميين في جامعة تولوز 2 (فرنسا).

من مؤلفاته: *Histoire de la pensée arabe et Islamique* (2006), *L'action psychologique dans le Coran* (2007).

- **محمد البحري:** أستاذ مساعد في قسم اللغة



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-2131-7
9 789953 021317